नवभारत

फेब्रुवारी २०११

अस्थाईवर स्थायिक झालों
चुकून गेला पहा अंतरा;
ओरडून का अतां लागणें
ढिल्या गळयावर पंचम गहिरा!

नशेंत झुकला निशापती अन्
अस्मानाच्या कलल्या तारा;

अंधारावर विझून गेला
रात्रीचा या वीज--पिसारा.

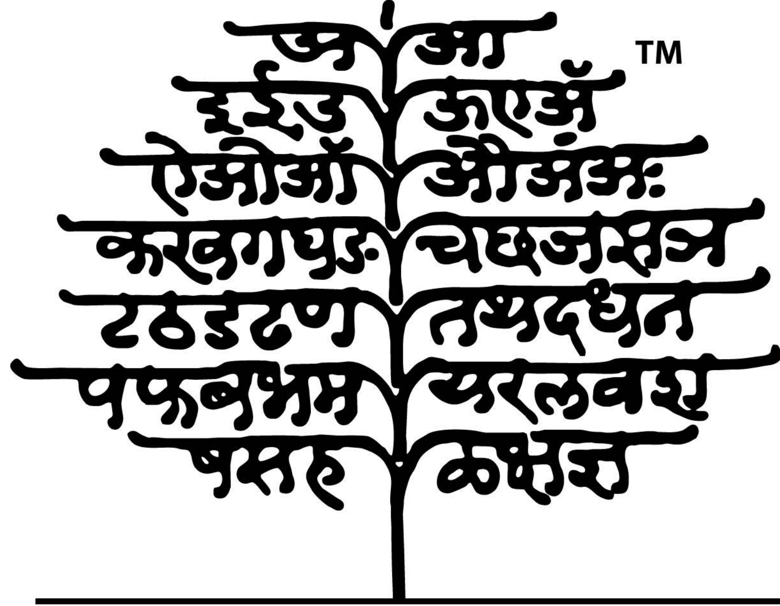
क्लिन्न मनोगत पोटशिंचे
कुशीत शिरलें काळोखाच्या;

नालबंद अन् घोड्याची ये
टाप समेवर जिवंततेच्या

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

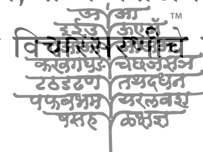
या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

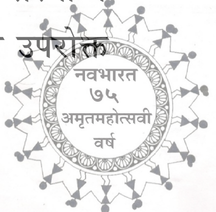
१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका





आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६१ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळयांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदान-प्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारता' ने कार्य करीत राहावे असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित-वाङ्मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारता' पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयातील ग्रंथालयात अद्ययावत् पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयातून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांना आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारता'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारता'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रू. ३००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारता'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६४। अंक ५ । फेब्रुवारी २०११
पौष–माघ शके १९३२
वार्षिक वर्गणी ३०० रूपये
या अंकाची किंमत रू. २०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक–मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

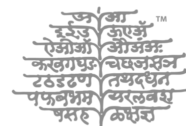
मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई – ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई – ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.

अनुक्रमणिका

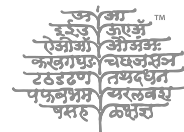




नवभारत

फेब्रुवारी २०११

अनुक्रमणिका





स्त्रीसत्ता, बौद्ध तत्त्वज्ञान व द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्र : कॉम्रेड शरद पाटील यांच्या नव्या पुस्तकाच्या निमित्ताने

– प्रा. प्रदीप गोखले

१९७१ साली 'दासशुद्रांची गुलामगिरी' या पुस्तकाचे लेखन केल्यापासून कॉम्रेड शरद पाटील हे भारताच्या सामाजिक–सांस्कृतिक–आर्थिक इतिहासाच्या पुनर्मांडणीचे कार्य त्यांच्या विविध निबंधांच्या आणि ग्रंथांच्या माध्यमातून करीत आहेत. जुन्या प्रश्नांना नवी उत्तरे देत व विचारवंतां-समोर नवी वैचारिक आव्हाने उभी करत त्यांची ही वैचारिक लढाई सुरू आहे. वय आणि आजारपण यांच्या-वर मात करून ते त्यांचे रसरशीत विचार मांडत आहेत.

डॉ. सुभाष गवारी यांच्या मावळाई प्रकाशनातर्फे नुकतेच प्रकाशित झालेले त्यांचे Primitive Communism, Matriarchy - Gynocracy and Modern Socialism[१] हे पुस्तक म्हणजे Dasa Shudra Slavery या ग्रंथप्रकल्पातील चवथा खंड आहे. इतिहास, समाजशास्त्र, तत्त्वज्ञान या संदर्भात अनेक नवीन मुद्दे या पुस्तकात मांडलेले आहेत. त्यातील काही निवडक मुद्द्यांचा आढावा घेऊन त्याविषयी प्रतिक्रिया व्यक्त करणे, काही प्रश्न उपस्थित करणे एवढेच या लेखाचे प्रयोजन आहे.

या पुस्तकात चार प्रकरणे आणि तीन परिशिष्टे आहेत. पैकी माझी चर्चा ही मुख्यतः तीन प्रकरणांभोवती केंद्रित असणार आहे. ती म्हणजे दुसरे, तिसरे आणि चवथे प्रकरण.

दुसऱ्या प्रकरणात शरद पाटलांनी स्त्रीसत्तेची विस्तृत चर्चा केली आहे. २००३ साली भरलेल्या मातृसत्तेवरील जागतिक परिषदेत सादर झालेल्या निबंधांचा विस्तृत आढावा घेऊन मातृसत्ता आणि स्त्रीसत्ता यांतील संबंधाची चर्चा त्यांनी केली आहे. या निबंधांवरची त्यांची सर्वसाधारण प्रतिक्रिया अशी आहे की हे सारे निबंध मानववंशशास्त्रीय आहेत. त्यांची सांगड कोणत्याही निबंधलेखकाने आधुनिक समाजवादाशी घातलेली नाही. (पृ. २९) महाभारतात शल्याबरोबर बोलताना कर्णाने स्त्रीसत्ताक राज्यांची जी यादी दिली आहे, तिचा निर्देश करून शरद पाटील म्हणतात की कर्णाने निर्देशलेल्या राज्यांतच नव्हे, तर सर्वत्रच एकेकाळी स्त्रीसत्ता होती. मातृसत्ता आणि स्त्रीसत्ता यांच्या-तील संबंध जैविक होता आणि स्त्रीसत्ता ही अपघाती किंवा अपवादात्मक नव्हती तर मानवी समाजाची ती नैसर्गिक विकासावस्था होती. (पृ. ४१) पुढे जाऊन त्यांनी काही महत्त्वाची विधाने केली आहेत. वर्तमान-संदर्भात स्त्रीसत्तेचे महत्त्व तिच्या ऐतिहासिक अनिवार्यते-पुरते मर्यादित नाही तर ते या वस्तुस्थितीशी निगडित आहे की स्वातंत्र्य, समता आणि लोकशाही या गोष्टींचा उगम पितृसत्ताक गणदास समाजात किंवा बूर्झ्वा लोकतंत्र समाजात झालेला नसून तो स्त्रीसत्तेत झालेला आहे आणि तेथेही ही मूल्ये केवळ अमूर्त स्वरूपात आचरली जात नव्हती तर ठोस किंवा द्रव्यात्मक स्वरूपात आचरली जात होती. (पृ. ४२) शरद पाटलांचे हे चिंतन महत्त्वाचे आहे आणि जागतिक इतिहासातील स्त्रियांचे मध्यवर्ती स्थान समजून घेण्यासाठी मोलाची दिशा त्यातून मिळते. इतिहासाच्या अभ्यासकांकडून जरूर दखल घेतली गेली पाहिजे असे हे चिंतन आहे. पण असे ऐतिहासिक दावे समजून घेताना माझ्यासारख्याला हा प्रश्न पडतो की त्याचे आता नेमके महत्त्व काय? आज पुन्हा स्त्रीसत्ता आणावी असे तर म्हणता येणार नाही. कारण ज्या विशिष्ट आर्थिक व्यवस्थेत स्त्रीसत्ता ही उच्च सामाजिक मूल्यांची वाहक होती, ती परिस्थिती आता नाही. आताच्या परिस्थितीत स्वातंत्र्य, समता, लोकशाही या मूल्यांची प्रस्थापना कशी होईल या प्रश्नाचा उलगडा आपल्याला करायचा आहे. ती करताना आदिम स्त्रीसत्तेपासून नेमके कोणते मार्गदर्शन मिळते? ते स्पष्ट न झाल्यास या ऐतिहासिक चर्चेतून काय साध्य होईल हा प्रश्न आहे.

या पुस्तकातले तिसरे प्रकरण – Enlightenment Revolution and Great Enlightenment Socialist Revolution हे मला महत्त्वाचे वाटते. पाली बौद्ध ग्रंथांतील उताऱ्यांचा अर्थ लावून शरद पाटलांनी त्यांपासून जे निष्कर्ष काढले आहेत ते वेधक आहेत. अर्थात त्यांचे

अनुक्रमणिका

काही निष्कर्ष साध्या सरळ तर्कशास्त्राने काढले गेलेले वाटत नाहीत. उदा. कायगता सतीच्या विवेचनातील जनपदकल्याणीच्या उल्लेखांवरून शरद पाटील निष्कर्ष काढतात की अम्बपाली ही स्त्रीराज्याची राणी असली पाहिजे आणि ती तिच्या संघगणासाठी आणि बुद्धासाठी कृषिमाया करीत असली पाहिजे. (पृ. ६२) या निष्कर्षात काही तार्किक उड्या असाव्यात असे मला वाटले. अर्थात अशा प्रकारे आपल्याला ज्या तार्किक उड्या वाटू शकतात त्या शरद पाटलांच्या मते द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्रानुसार घेतलेल्या सुसंगत पायऱ्या असू शकतात. या मुद्द्याकडे आपण नंतर येऊ.

पण शरद पाटलांच्या विवेचनातील मला भावलेल्या जागांकडे मी लक्ष वेधतो. बुद्धाच्या तात्त्विक विवेचनात जी द्वंद्वात्मकता होती किंवा जे दुहेरीपण होते त्यावर शरद पाटलांनी बोट ठेवले आहे. एकीकडे जादूटोणा, अंधसमजुती यांना विरोध करणारा बुद्ध काही रीतीरिवाजांना नाईलाजाने का होईना मान्यता देत होता. त्याचा उपदेश श्रमणांसाठी वेगळा, उपासकांसाठी वेगळा आणि अन्य संप्रदायांच्या अनुयासांसाठी वेगळा होता. त्याची सामाजिक क्रांती दासप्रधाक अल्पजनसत्तेसाठी वेगळी होती आणि जातिप्रथाक सामंतशाहीसाठी वेगळी होती. बुद्धाच्या कर्तृत्वातील ही द्वंद्वात्मक व्याघाती नसून परस्परपूरक होती. बुद्ध हा अत्युच्च डायलेक्टिशियन होता असा निष्कर्ष शरद पाटील काढतात. (पृ. ६९) बुद्धाच्या उपदेशातलं हे दुहेरीपण मला अस जाणवलं की वर्णजातिव्यवस्था आणि कर्मकांड मानणाऱ्या समाजासाठी तो समाजसुधारक होता, तर दुसरीकडे संघाच्या माध्यमातून वर्णजातिव्यवस्थारहित आणि कर्मकांडरहित समाजसंघटनेचा संस्थापक होता. कूटदंतसुत्त, तेविज्जसुत्त आणि धम्मपदातील ब्राह्मणवग्ग यांतून ते प्रकर्षाने दिसते. कूटदंतसुत्तात बुद्ध एकीकडे म्हणतो की मी मागील एका जन्मात राजपुरोहित असताना हिंसाविरहित आणि शोषणविरहित पद्धतीने यज्ञ कसा करता येईल याचा धडा मी घालून दिला होता. हा बुद्धाचा सुधारणावाद झाला. यात त्याने मूळच्या कर्मकांडप्रधान यज्ञसंस्थेला आव्हान दिलेले नाही. पण याच कूटदंतसुत्तात पुढे जाऊन बुद्ध हा यज्ञाच्या उत्तरोत्तर श्रेष्ठ प्रकारांचे वर्णन करतो तेव्हा तो कर्मकांडात्मक यज्ञसंकल्पनेचा त्याग करतो आणि सदाचरण, ध्यानसमाधी हाच श्रेष्ठ यज्ञ असल्याचे सांगतो. हा बुद्धाचा पर्यायी जीवनपद्धतीचा विचार झाला. तेविज्जसुत्तात ब्रह्मप्राप्तीविषयी ब्राह्मण करीत असलेली चर्चा म्हणजे एका आंधळ्याने दुसऱ्या आंधळ्याला मार्ग दाखविण्यासारखे आहे असे बुद्ध एकीकडे म्हणतो, तर दुसरीकडे चर्चेच्या शेवटी शेवटी नैतिकतेची साधना, शील, समाधी, प्रज्ञा यांची साधना हीच खरी ब्रह्मसाधना असल्याचेही तो सांगतो. एकीकडे खरा ब्राह्मण हा कर्मानेच ठरतो, जन्माने नव्हे असे म्हणून वर्णजातिभेदग्रस्त समाजात रूढ असलेल्या ब्राह्मणसंकल्पनेचे तो रूपांतरण करतो - ट्रान्सफॉर्मेशन करतो – हा समाजसुधारणेचा मार्ग झाला. तर दुसरीकडे ब्राह्मणापेक्षा मूलतः वेगळा असलेला श्रमणाचा, अर्हताचा वेगळा आदर्श प्रस्थापित करतो. हा पर्यायी समाजव्यवस्थेचा विचार झाला.

बुद्धाची ही दुहेरी भूमिका ही त्याच्या क्रांतिकारकतेच्या मर्यादा स्पष्ट करणारी आहे असे म्हणायचे; की बुद्ध हा उत्कृष्ट डायलेक्टिशियन असल्याचे ते द्योतक मानायचे? मला असे वाटते की लोकशाही पद्धतीने समाजपरिवर्तन करताना काही वेळा अशी दुहेरी भूमिका स्वीकारावी लागते. विरोधी विचारसरणी दडपून टाकता येत नाही, तर तिला सुधारणापर दिशा द्यावी लागते. ही दुहेरी भूमिका क्रांतीच्या दिशेने किती झुकलेली असावी आणि किती सुधारणावादी असावी हा तारतम्याचा प्रश्न आहे. पण सुधारणावादाच्या नावाखाली ती तडजोडवादी झाली नाही ना एवढे जरूर पहावे लागते.

मला असे वाटते की बुद्धाची भूमिका जशी द्वंद्वात्मक किंवा दुहेरी मानूनही तिचे स्वागत करणे शक्य आहे, त्याप्रमाणेच आधुनिक काळात डॉ. आंबेडकरांचीही भूमिका द्वंद्वात्मक किंवा दुहेरी मानून तिचे स्वागत करणे शक्य आहे. डॉ. आंबेडकरांची सामाजिक–वैचारिक करियर हिंदुधर्मसुधारक म्हणून सुरू झाली आणि तिचे पर्यवसान बौद्धधर्मस्वीकारात म्हणजे पर्यायीजीवनपद्धतीच्या स्वीकारात झाले – धार्मिक क्षेत्रातील क्रांतिकारकाच्या भूमिकेत झाले. पण क्रांतीच्या मार्गाने जात असतानाही त्यांची धर्मसुधारक ही भूमिका लोप पावली नाही. हिंदु कोडबिलाची निर्मिती हा त्यांचा हिंदुधर्मात धर्म म्हणून मान्यता

देऊन त्यात सुधारणा करण्याचा प्रयत्न होता. आंबेडकरांच्या भूमिकेतले हे दुहेरीपण बऱ्याचदा विसरले जाते. येथे शरद पाटलांनी बुद्धाच्या बाबतीत जो प्रश्न सूचित केला आहे तोच आंबेडकरांच्या बाबतीत विचारता येतो आणि शरद पाटलांनी बुद्धाच्या बाबतीत जे उत्तर दिले आहे तसेच उत्तर आंबेडकरांच्याही बाबतीत देता येते. बुद्धाच्या कार्यातील सुधारणावाद आणि त्याच्यातील क्रांतिकारकत्व हे जर परस्परपूरक मानून बुद्धाला डायलेक्टिशियन पार एक्सलन्स ठरवता येते, तर आंबेडकरांच्याही हिंदुधर्म-सुधारक आणि बौद्धधर्मस्वीकारक या भूमिका परस्परपूरक ठरवून त्यांनाही डायलेक्टिशियन पार एक्सलन्स का ठरवता येणार नाही?

शरद पाटील हे त्यांच्या लिखाणातून डॉ. आंबेडकरांची साक्षेपी दखल घेत आलेले आहेत. त्यांच्या योगदानाचा स्वीकार करण्याबरोबरच त्यांच्या मर्यादांवरही ते बोट ठेवताना दिसतात. काही वेळा मात्र त्यांची आंबेडकरांवरील टीका जशीच्या तशी स्वीकारणे अवघड जाते. या पुस्तकाच्या तिसऱ्या प्रकरणात आंबेडकरांविषयी विस्तृत चर्चा आहे. त्या चर्चेतला एक महत्त्वाचा मुद्दा बाबासाहेबांचं धर्मांतर आणि जातिनिर्मूलन यांविषयीचा आहे. बाबासाहेबांचा धर्मांतराचा निर्णय आणि कृती ही जातिनिर्मूलनाला खरोखर सहाय्यक झाली का? या प्रश्नाच्या संदर्भात मुख्यतः दोन मुद्दे शरद पाटलांनी उपस्थित केलेले दिसतात. एक मुद्दा असा की बाबासाहेबांच्या धर्मांतरात काही ठराविकच जाती सामील झाल्या व धर्मांतरानंतर त्यांची जातीय अस्मिता कायम राहिली. किंबहुना त्यांचा दावा असा की जातिनिर्मूलन हे धर्माचे कामच नाही. ख्रिस्त आणि महंमदानंतर धर्माची समाजपरिवर्तक भूमिका संपली आहे. जातिनिर्मूलन निधर्मी तत्त्वज्ञानाने व्हावे हेच बुद्धालाही अभिप्रेत होते. (पृ. ६९-७०) याच्याशीच संबंधित शरद पाटलांचा दुसरा मुद्दा असा आहे की जातिनिर्मूलनासाठी त्या त्या काळात नवीन तत्त्वज्ञानाची निर्मिती होण्याची गरज होती. बुद्धानंतर बौद्धपरंपरेत जी जातिव्यवस्था-विरोधाची प्रवृत्ती टिकून राहिली, त्याचे कारण बुद्धानंतर नागार्जुन, वसुबंधू, दिङ्नाग, धर्मकीर्ती असे अनेक बौद्ध तत्त्वचिंतक होऊन गेले. ते तत्त्वज्ञानाच्या सहाय्याने जातिव्यवस्थेशी लढले. (पृ. ७०) डॉ. आंबेडकरांनी मात्र जरी जातिव्यवस्थेला विरोध केला तरी तत्त्वज्ञानाची निर्मिती केली नाही. आणि तत्त्वज्ञानाचे अधिष्ठान नसल्याने आंबेडकरांची चळवळ जातिनिर्मूलनाचे ध्येय साध्य करू शकली नाही.

हे सारे विवेचन महत्त्वाचे, पण तितकेच गोंधळात टाकणारे आहे. यातील मुद्दे प्रस्थापित विचारांना आव्हान देणारे आहेत आणि एखाद्याला या मुद्द्यांचा प्रतिवाद करण्याचा मोह अनावर होईल असे हे मुद्दे आहेत. माझीही संक्षिप्त प्रतिक्रिया या निमित्ताने मांडत आहे.

ख्रिस्त आणि महंमदानंतर समाजपरिवर्तनाचे धर्म हे साधन होण्याची शक्यता संपुष्टात आली आहे का? तर तसे दिसत नाही. आजही मानवी समाज मोठ्या प्रमाणावर धार्मिक श्रद्धांच्या आहारी गेला आहे. त्यामुळे त्यांना निधर्मी विचाराचे कडू औषध द्यायचे झाले तरी ते धर्माच्या आवरणात-शर्कराव गुंठित स्वरूपात द्यावे लागणार ही परिस्थिती आहे. आणि आंबेडकरांनी हेच केले. धर्म आणि धम्म यांत फरक करून त्यांनी समाजपरिवर्तनाचा निधर्मी विचारही पूर्णपणे निधर्मी स्वरूपात सादर केला नाही. तर 'धम्म' ही पवित्र नीती आहे असे सांगून पावित्र्यसंकल्पनेच्या अवगुंठ-नात तो सादर केला. आणि समजा शरद पाटलांचा हा विचार मान्य केला की आता समाजपरिवर्तनासाठी धर्माची नव्हे तर तत्त्वज्ञानाची गरज आहे – तरी शरद पाटील ज्या बौद्ध धर्मचिंतकांची उदाहरणे देतात, त्यांचे तत्त्वचिंतन तरी धर्मयुक्त आहे का? नागार्जुन, वसुबन्धू, दिङ्नाग, धर्मकीर्ती या साऱ्यांनी आपण बुद्धवचनाशी प्रामाणिक असल्याचा आणि निर्वाण या अंतिम ध्येयाशी प्रामाणिक असल्याचाच दावा केला. तेव्हां त्यांचे तत्त्वज्ञानातील कर्तृत्व हे धर्माशी फारकत घेणारे नव्हते. तेव्हा या ठिकाणी प्रश्न उपस्थित होतो की जातिनिर्मूलनाचे असे तत्त्वज्ञान तरी काय असू शकते? नागार्जुनांचा शून्यवाद, वसुबंधूंचा योगाचार-विज्ञानवाद आणि दिङ्नाग-धर्मकीर्तींचा तथा-कथित सौत्रान्तिक विज्ञानवाद या साऱ्यांमुळे जातिव्यवस्थे-वर असा कोणता नवा प्रहार झाला? बुद्धाच्या वासेठ्ठसुत्त, अस्सलायनसुत्त यांसारख्या संवादांत जन्माधारित वर्णव्यव-स्थेचा, उच्चनीचतेचा प्रतिवाद आहे. बुद्धाने असा युक्तिवाद केला होता की गाढव आणि घोडा या स्वतंत्र पशुजाती आहेत

व त्यांच्या मीलनातून खेचर ही नवी जात निर्माण होते. पण ब्राह्मण आणि क्षत्रिय किंवा वैश्य किंवा शूद्र या अशा स्वतंत्र जाती नाहीत. साऱ्या वर्णांची आणि जातींची माणसे ही मनुष्य जातीचीच आहेत. त्यांच्या मीलनातून नवीन जात निर्माण होण्याचा प्रश्नच नाही. हा जातिव्यवस्थाविरोधी साक्षेपी विचार आहे, शास्त्रीय विचार आहे. यात जाति म्हणजे species ही जीवशास्त्रीय कल्पना मान्य केली आहे, धार्मिक श्रद्धेवर आधारित जातिकल्पना नाकारली आहे. आता प्रश्न असा की नंतरच्या बौद्ध तत्त्वज्ञानात बुद्धाच्या युक्तिवादांच्या पुढे जाऊन जास्त समर्पक असे काही युक्तिवाद पुढे आले का? खरे तर तसे दिसत नाही. शून्यवाद, विज्ञानवाद किंवा दिङ्नाग-धर्मकीर्तीचा स्वलक्षणवाद यांनी जाति-व्यवस्थेवर निर्णायक प्रहार केले असे मानणे अवघड आहे. जातिव्यवस्थेचे खंडन करण्यासाठी शून्यवाद, विज्ञान-वाद यांचा अवलंब म्हणजे दाढीचे केस कापण्यासाठी कुऱ्हाड विकत घेण्यासारखे आहे. शून्यवादानुसार सर्वच शून्य आहे. जातिभेद तर शून्य आहेतच, पण सारी मानवजात शून्य आहे. तथागत भगवान बुद्धही शून्य आहेत. विज्ञानवादानुसार ब्राह्मण, क्षत्रिय इत्यादी जाती अस्तित्वात नाहीत, पण सारे बाह्य जगच अस्तित्वात नाही. शरीरधारी असलेले तुम्ही आम्ही अस्तित्वात नाही. आणि दिङ्नाग-धर्मकीर्तीच्या स्वलक्षणवादानुसार ब्राह्मणत्व, क्षत्रियत्व यासारख्या जाती अस्तित्वात नाहीत हे मान्य, पण मनुष्यत्व जातीही अस्तित्वात नाही. हा कसला जातिव्यवस्थेवर प्रहार? असल्या तत्त्वज्ञानातून जातिव्यवस्थाविरोधी विचार पुढे गेला का? मला तसे वाटत नाही.

या ठिकाणी एवढेच म्हणता येईल की बौद्ध परंपरेतील नंतरच्या आचार्यांनी जातिभेदांचे समर्थन केले नाही, जाति-व्यवस्थाविरोधी भूमिकेशी ते प्रामाणिक राहिले व त्यांनी जी तत्त्वज्ञानाची उभारणी केली तीतून जातिव्यवस्थेचे समर्थन होणार नाही याची त्यांनी काळजी घेतली.

या पार्श्वभूमीवर आंबेडकरांच्या कर्तृत्वाकडे नजर टाकल्यास लक्षात येते की बुद्धाने जातिव्यवस्था विरोधाचा जो विचार सांगितला त्यातील वैज्ञानिकतेचे सूत्रच आंबेड-करांनी पुढे नेले. Annihilation of Caste मध्ये वर्ण-जातिव्यवस्थेचे तर्कशुद्ध व शास्त्रशुद्ध खंडन केले. The Buddha and His Dhamma मध्येही बुद्धाचा जाति-भेदविरोधी दृष्टिकोण कसा विज्ञानाशी सुसंगत होता हे त्यांनी स्पष्ट केले.

आंबेडकर तत्त्वचिंतक होते का याही प्रश्नाचा विचार या संदर्भात करता येईल. नागार्जुन, वसुबंधू, दिङ्नाग, धर्मकीर्ती यांचे तत्त्वज्ञानाला महत्त्वाचे योगदान होते हे मान्य केले तरी आपले तत्त्वज्ञान त्यांनी बौद्धदर्शनाच्या चौकटीतच मांडण्याचा प्रयत्न केला. आपण बुद्धवचनाचेच मर्म सांगत आहोत अशा प्रकारचा दावा त्यात अनुस्यूत होता. हे करत असताना प्रत्यक्षात त्यांनी निःस्वभाववादी, विज्ञप्तिमात्रतावादी तसेच क्षणिकतावादी तत्त्वज्ञानाची मांडणी केली. डॉ. आंबेडकरांनीही The Buddha and His Dhamma मध्ये बुद्धवचनाचाच अन्वयार्थ लावण्याचा दावा केला आहे. पण हे करत असताना त्यांनी इहवादी नीतीचे नवे तत्त्वज्ञान मांडले आहे. हा बुद्धाच्या तत्त्वज्ञानाचा नवा अन्वयार्थ आहे आणि तात्त्विक-दृष्ट्या तो मौलिक आहे असे मला वाटते. नागार्जुन-वसुबंधू-दिङ्नाग-धर्मकीर्ती यांचे तत्त्वज्ञान कितीही प्रमाण-पूत असले तरी ते परलोक, पुनर्जन्म या कल्पनांना पकडून आहे. याउलट डॉ. आंबेडकरांनी विकसित केलेले बुद्धाचे आकलन परलोक-पुनर्जन्म या कल्पनांना छेद देणारे, इहवाद वैज्ञानिकता यांना धरून पुढे जाणारे आहे. आणि आज तरी जातिनिर्मूलन-चळवळीला अशा प्रकारे तत्त्वज्ञानच बळ देऊ शकते असेही मला वाटते.

या ठिकाणी प्रश्न उपस्थित केला जातो की आंबेड-करांच्या धर्मांतरामुळे प्रत्यक्षात जातिनिर्मूलनाची चळवळ पुढे गेली का? याचे उत्तर दुहेरी आहे. एक तर धर्मांतराचा एक ठळक आणि तातडीचा उद्देश अस्पृश्य जातींना धर्माच्या आधारे माणूस म्हणून प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणे हा होता. त्याचबरोबर जो नवा धर्म ते स्वीकारतील तो जातिभेदविरोधी असला पाहिजे ही दक्षता त्यांनी घेतली. त्यामुळे धर्मांतराची उद्दिष्टे जातिनिर्मूलनाशी सुसंगत असली तरी जातिनिर्मूलन हे धर्मांतराचे प्रमुख उद्दिष्ट नव्हते तर आनुषंगिक उद्दिष्ट होते. दुसरे उत्तर असे की धर्मांतराचा तात्कालिक उद्देश जरी दलितजातींना माणूस म्हणून प्रतिष्ठा प्राप्त करून देणे हा असला तरी त्याचे दीर्घकालीन

उद्दिष्ट व्यापक, किंबहुना वैश्विक होते. ते उद्दिष्ट सारा भारत, किंबहुना सारे जग बौद्धमय करण्याचे होते. त्यामुळे **द बुद्ध अँड हिज धम्म** हा ग्रंथ धर्मांतर करणाऱ्या एखाद्या गटाला उद्देशून नाही, तर मानवजातीला उद्देशून आहे. साहजिकच धर्मांतराची चळवळ सर्व जातीजमातीच्या माणसांना कवेत घेऊन पुढे गेली तरच धर्मांतराचे उद्दिष्ट खऱ्या अर्थाने साध्य होणार होते. प्रत्यक्षात तसे झाले नाही, धर्मांतर हे ठराविक जातींपुरते मर्यादित राहिले ही वस्तुस्थिती असली तरी त्याचा दोष आंबेडकरांना देता येणार नाही. हा दोष फारतर त्यांच्या संकुचित दृष्टिकोणाच्या अनुयायांना देता येईल. पण यावर मार्ग काय? मला तरी असे वाटते की विविध जातीजमातीची माणसे – जी बुद्धप्रेमी आणि आंबेडकरप्रेमी आहेत – ती आपली जातीय जाणीव बाजूला ठेऊन धम्माच्या प्रवाहात सामील होणे आणि बौद्ध धम्माची जातिनिर्मूलक क्षमता त्यांनी विकसित करणे आणि प्रत्यक्षात आणणे हा त्यावरचा एक मार्ग असू शकतो.

अर्थात हे सारे शरद पाटलांना मान्य होईल की नाही याबद्दल शंका आहे. त्यांची भूमिका वेगळी आहे. पण ती समजून घेणे हेही तितकेच महत्त्वाचे आहे. जातिनिर्मूलन ही गोष्ट अवघड आहे. ती एक क्रांतीच आहे आणि अशी क्रांती होण्यासाठी नवीन तत्त्वज्ञान निर्माण होणे आवश्यक आहे असे शरद पाटील मानतात. हे तत्त्वज्ञान म्हणजे केवळ विचारसरणी किंवा दृष्टिकोण नव्हे तर खऱ्या अर्थाने तत्त्वज्ञान असायला हवे. त्याला त्याचे प्रमाणशास्त्र हवे, त्याचे तर्कशास्त्र हवे असा त्यांचा आग्रह आहे. 'दासशूद्रांची गुलामगिरी' या प्रकल्पाच्या एकेका खंडातून हे तत्त्वज्ञान सिद्ध करण्यासाठी आणि विकसित करण्यासाठी त्यांची अखंड धडपड चालू आहे. एकाकीपणे आणि एकमेवाद्वितीयपणे ते ही लढाई लढत आहेत. या तत्त्वज्ञान निर्मितीत बुद्ध, फुले, आंबेडकर, मार्क्स या साऱ्यांचे योगदान ते स्वीकारतात, पण त्यांतल्या कोणालाही पूर्णपणे किंवा अंतिमतः स्वीकारत नाहीत. त्यांच्या बलस्थानांच्या संयोगातून ही तत्त्वज्ञानाची निर्मिती होऊ शकेल अशी त्यांची धारणा आहे. पैकी फुले आणि आंबेडकर हे स्वतंत्र तत्त्वचिंतक नाहीत. (पृ. ८१) त्यामुळे त्यांच्या विचारपद्धतीचा पारंपरिक मार्क्सवादाशी संयोग घडवून तत्त्वज्ञाननिर्मिती करण्याचा त्यांचा प्रयत्न व्यर्थ ठरला असेही ते म्हणतात. (पृ. ८१) पण बुद्ध आणि त्याच्या परंपरेतील दिङ्नाग, धर्मकीर्ती हे स्वतंत्र तत्त्वचिंतक आहेत. तर पाश्चात्त्य परंपरेतील मार्क्स हा स्वतंत्र तत्त्व-चिंतक आहे. त्यामुळे त्यांचा संयोग शरद पाटलांच्या दृष्टीने महत्त्वाचा ठरतो. पैकी मार्क्सची पद्धती वर्गकेंद्री, एकप्रवाही आहे, त्यांचे प्रमाणशास्त्र प्रतिबिंबवादी आहे. मार्क्स फक्त जाणिवेच्या पातळीवर जे घडते त्याचाच विचार करतो. नेणिवेला जाऊन भिडत नाही. त्यामुळे भारतातील 'वर्ग-जाति-समाज' समजून घ्यायला मार्क्स अपुरा पडतो. तो समजून घेण्यासाठी बहुप्रवाही भन्वेषण-पद्धतीची गरज पडते. त्यात वर्गाप्रमाणे जात ही एक स्वतंत्र कॅटेगरी मानावी लागते.

जाणिवेबरोबर नेणिवेचा सहभाग लक्षात घ्यावा लागतो – म्हणजेच मानवी मेंदू हा एकारलेला नाही, केवळ जाणिवेच्या पातळीवर तो कार्य करत नाही, नेणिवेच्या पातळीवर ही तो कार्य करतो हे लक्षात घ्यावे लागते असे शरद पाटील मानतात. शरद पाटलांच्या 'डायलेक्टिकल लॉजिक'चा प्रवास इथून पुढे सुरू होतो. कारण जाणीव आणि नेणीव यांच्यातला संबंध द्वंद्वात्मक असतो. त्यांत एक प्रकारचा अंतर्विरोध असतो. जाणिवेच्या पातळीवर समाजात जो संघर्ष सुरू असतो – मग तो वर्गसंघर्ष असेल, वर्णसंघर्ष किंवा जातिसंघर्ष असेल – त्या संघर्षात समजा एका गटाने दुसऱ्या गटावर कुरघोडी केली, वर्चस्व प्रस्थापित केले, तर त्या पराभूत गटाची विचारसरणी व जीवनपद्धती नाकारली जाते, दडपली जाते. पण जाणिवेच्या पातळीवर ती नाकारली गेली तरी समाजमनातून हद्दपार होत नाही. ती मनात खोलवर दडवली जाते. नेणिवेच्या पातळीवर टिकू राहते व या ना त्या प्रकारे जाणिवेच्या क्षेत्रावर आपला प्रभावही पाडत राहते. नव्या संस्कृतीमध्ये त्या दडपलेल्या संस्कृतीच्या खुणा कधी अपवादात्मक घटनेच्या किंवा रूढीच्या स्वरूपात, कधी परिवर्तित स्वरूपात, कधी उफराट्या स्वरूपात, कधी बदनाम स्वरूपात स्वीकारल्या जातात. साहजिकच आजच्या संस्कृतीतील खाणाखुणांवरून आपण पूर्वीच्या संस्कृतीविषयी जेव्हा अनुमाने करू लागतो तेव्हा ती अनुमाने सरळपणाने नव्हे तर उफराट्या पद्धतीने,

वरवर विसंगत वाटणाऱ्या पद्धतीने आपल्याला करावी लागतात. या अनुमानाला नैगमनिक किंवा वैगमनिक (डिडक्टिव किंवा इंडक्टिव) असे आकारिक तर्कशास्त्र लागू होत नाही, तर वेगळेच 'तर्कशास्त्र' म्हणजे अनुमान-पद्धती तेथे लागू करावी लागते आणि त्या तर्कशास्त्राला किंवा अनुमानपद्धतीला द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्र – डायलेक्टिकल लॉजिक – असे शरद पाटलांनी संबोधले असावे असे मला वाटते.

द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्राचे स्वरूप सिद्ध करणे हा शरद पाटलांचा कित्येक वर्षांपासूनचा ध्यास आहे. हा एका संशोधकाचा ध्यास आहे. सुमारे २३ वर्षांपूर्वी मी या विषयावर कॉम्रेड शरद पाटलांचा प्रतिवाद केला होता. तो त्यांनी सत्यशोधक मार्क्सवादी या त्यांच्या नियत-कालिकात (डिसेंबर १९८७ पृष्ठे २६–३०) प्रसिद्ध केला होता. आकारिक तर्कशास्त्रात अव्याघातनियम (लॉ ऑफ नॉन–कॉन्ट्रॅडिक्शन) गृहीत धरलेला असतो. तथाकथित द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्रात हा मूलभूत वैचारिक नियम डावलला गेलेला दिसतो. या दृष्टिकोणातून मुख्यतः मी त्यावेळी टीका केली होती.

पण मला आता असे वाटते की मी तर्कशास्त्र या शब्दाचा आणि कॉन्ट्रॅडिक्शन या शब्दाचा अर्थ मर्यादित घेतल्या-मुळे हा वादाचा प्रसंग निर्माण झाला असू शकेल. शरद पाटलांची भूमिका समजून घ्यायची तर या शब्दांचे व्यापक अर्थ घ्यायला हवेत. तर्कशास्त्रात केवळ नैगमनिक म्हणजे deductive नव्हे तर वैगनमिक म्हणजे inductive आणि अन्यही अनुमानपद्धतींचा समावेश करायला हवा. ही अनुमाने स्वीकार्य कधी ठरतील आणि कधी ठरणार नाहीत याविषयीचे निकषही आकारिक युक्तता म्हणजे formal validity पुरते मर्यादित ठेवून चालणार नाही. आणि contradiction हा शब्दही तार्किक व्याघातापुरता मर्यादित ठेवता येणार नाही तर विविध संघर्षांना लागू करावा लागेल. आणि अशा बहुसंख्य संघर्षांमागे तार्किक सुसंगती असते असे मानावे लागेल. या पार्श्वभूमीवर मला असे वाटते की शरद पाटलांच्या द्वंद्वात्मक तर्क-शास्त्राची तुलना करायची झाली तर ती deductive logic शी नव्हे तर inductive logic शी करायला हवी. deductive logic आणि inductive logic मधील फरक इथे स्पष्ट करायला हवा. deductive logic मध्ये अभिप्रेत असलेल्या युक्तिवादात निष्कर्षविधान हे आधारविधानामध्ये अंतर्भूतच असते आणि म्हणून हे आधारविधानापासून अनिवार्यपणे निष्पन्न होते. किंबहुना तसे ते झाले तरच तो चांगला युक्तिवाद मानला जातो. Inductive तर्कशास्त्रातील युक्तिवाद 'विशेषांकडून सामान्याकडे' असतात किंवा 'अनुभवलेल्या वास्तवाकडून न अनुभवलेल्या वास्तवाकडे' असतात. शरद पाटील फॉर्मल लॉजिकचे जे वर्णन करतात ते inductive logic शी जुळणारे आहे. ते म्हणतात – "Formal logic goes from perception to inference, from cognising partial reality to inferring whole reality." (पृ. १०७) येथे हे स्पष्ट आहे की अशा प्रकारच्या तर्कशास्त्रातील निष्कर्षविधान आधार-विधानांमध्ये अंतर्भूत नसते. त्यामुळे ते त्यांच्यापासून अनिवार्यपणे निष्पन्न होत नाही. आधारविधानांपेक्षा ते जास्त काहीतरी किंवा वेगळे काहीतरी सांगते. आणि हे induction logic आणि dialectical logic यांच्यात साम्य आहे असे मानता येईल कारण dialectical logic मध्येही आधारविधानापेक्षा निष्कर्ष विधान हे वेगळेच काहीतरी सांगते.

या ठिकाणी म्हणजे पृष्ठ १०७ वरच शरद पाटील जे म्हणतात की Formal logic is unchangeable हे मात्र inductive logic च्या बाबतीत खरे नाही. कारण inductive logic मध्ये अनुभवांच्या आधारे जो साम्यानुमानाने किंवा सामान्यीकरणाने निष्कर्ष काढला जातो तो संभवनीय असतो, probable असतो. पण विरोधी आनुभविक पुरावे आढळल्यास ही संभवनीयता कमी होऊ शकते. नवीन अनुभवाच्या सहाय्याने आधीच्या निष्कर्षांचे confirmation होते तसे disconfirmation ही होऊ शकते. त्यामुळेच विज्ञानात प्रगती आणि परिवर्तन शक्य होते. पण मला वाटते की शरद पाटलांना येथे जो मुद्दा मांडायचा आहे तो यापेक्षा वेगळा आहे. त्यांना असे म्हणायचे असावे की आकारिक तर्कशास्त्रात – म्हणजे inductive logic मध्ये आधारविधाने आणि निष्कर्ष-विधाने यांच्यात एक प्रकारचा सुसंवाद असतो. याउलट dialectical logic नुसार जे युक्तिवाद केले जातात

त्यांमध्ये मात्र आधारविधाने आणि निष्कर्षविधाने यांत विसंवाद असतो. शरद पाटलांनी दिलेले एक उदाहरण पाहू –

"शिवाजीचा शाक्त राज्याभिषेक धर्मविरूद्ध आणि अनैतिक होता"

या आधारविधानापासून निष्कर्ष नेमका उलटा काढला जातो –

"शिवाजीचा शाक्त राज्याभिषेक समतावादी आणि म्हणून खरोखर नैतिक होता." (पृ. VIII - IX)

या ठिकाणी निष्कर्षविधान हे आधारविधानात अंतर्भूत तर नाहीच पण ते आधारविधानाशी सुसंवादीही नाही. अशा प्रकारचे विसंवादी निष्कर्षविधान निष्पन्न करणे कसे काय शक्य होते? शरद पाटलांचे असे प्रतिपादन आहे की जाणीव आणि नेणीव असे मेंदूचे दुहेरी कार्य मानल्यामुळेच हे शक्य होते. जाणिवेच्या पातळीवर जे विचार प्रचलित विचार म्हणून किंवा लोकमान्य विचार म्हणून प्रकट होतात, त्यामागे नेणिवेच्या पातळीवर दडपला गेलेला विरोधी विचार असू शकतो व तो खराही असू शकतो. हा दडपला गेलेला खरा विचार बाहेर काढण्याचे काम द्वंद्वात्मक युक्तिवाद करतो.

अशा प्रकारे दडपला गेलेला एखादा न्याय्य किंवा सत्य विचार नेणिवेचे उत्खनन करून बाहेर काढण्याचे काम डायलेक्टिकल लॉजिक करत असल्याने ते प्रस्थापिताला धक्का देण्याचे काम करते, परिवर्तनाचे हत्यार ठरते हा शरद पाटलांच्या भूमिकेचा मला जाणवलेला अन्वयार्थ आहे.

द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्र ही वैगमनिक तर्कशास्त्राप्रमाणे (इंडक्टिव लॉजिक) वैज्ञानिक पद्धतीत अंतर्भूत होते. अर्थात द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्र ही अनुमानपद्धती सामाजिक शास्त्रांमध्येच लागू पडणारी आहे. कारण सामाजिक शास्त्रांतच जाणिव–नेणिवेच्या द्वंद्वाच्या आधारे एखादे लपलेले सत्य बाहेर काढण्याचा प्रश्न येतो, तसा तो नैसर्गिक शास्त्रांत येत नाही. त्यातही ही पद्धती मुख्यत: इतिहासाला लागू पडणारी आहे. हे सगळे मान्य केले तर ऐतिहासिक संशोधनात डायलेक्टिकल लॉजिकचा उपयोग महत्त्वाचा ठरतो हा एक महत्त्वाचा मुद्दा शरद पाटलांनी तमाम इतिहास वेत्त्यांसमोर उपस्थित केला आहे.

तात्त्विक दृष्ट्या हा मुद्दा महत्त्वाचा आहे. गोळाबेरीज पद्धतीने पुढे जाणाऱ्या इंडक्टिव्ह लॉजिकच्या सार्वत्रिकतेला आव्हान देणारा हा मुद्दा आहे यात शंका नाही. जाणिवेच्या पातळीवर उपलब्ध झालेल्या पुराव्यांची गोळाबेरीज करणे, त्यात बहुसंख्येने आढळणाऱ्या पुराव्यांचे सामान्यीकरण करणे, जरी काही अपवाद आढळले तरी ते बहुसंख्येच्या तुलनेत गौण ठरवणे आणि मूळ सामान्यीकरण सोडून न देता संभाव्यतेच्या – प्रोबॅबिलिटीच्या पातळीवर तो नियम मान्य करणे ही वैगमनिक तर्कशास्त्राची रीती आहे. द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्र हे या सरळसोट पद्धतीला आव्हान देते. कारण जाणिवेच्या पातळीवर जी गोष्ट अपवादात्मक रीत्या आढळते, ती नेणिवेतल्या एका मोठ्या वास्तवाच्या हिमनगाचे वरचे टोक आहे आणि आजची नेणीव ही एकेकाळची जाणीव होती; म्हणजेच आज आपण ज्याला अपवाद म्हणतो किंवा गौण ठरवतो, त्याज्य ठरवतो तेच एकेकाळचे प्रधान वास्तव होते अशा प्रकारचा निष्कर्ष द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्राच्या वापरातून काढता येतो. म्हणजेच नियम आणि अपवाद यांचे वैगमनिक तर्कशास्त्राला अभिप्रेत असलेले नाते द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्रामध्ये बदलते, किंबहुना ते उलटे होते. अशा प्रकारच्या अनुमानपद्धतीचे शरद पाटलांनी जे सादरीकरण केले आहे ते त्यांचे एक मौलिक योगदान आहे असे मला वाटते.

अर्थात द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्राला समाजशास्त्रज्ञांकडून मान्यता मिळणे ही पुढची गोष्ट आहे. यांत आज तरी दोन प्रकारच्या अडचणी आढळतात –

(१) वैगमनिक तर्कशास्त्रामध्ये निश्चितता किंवा अनिवार्यता मिळत नाही, तर केवळ संभाव्यता (प्रोबॅबिलिटी) मिळते. पण निदान ही संभाव्यता मोजमाप करण्यायोग्य असते. किती पुरावे बाजूने आहेत, किती विरूद्ध आहेत त्या आधारे निष्कर्षाचे बळाबळ मोजता येते. पण द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्राच्या माध्यमातून निघणारा एखादा निष्कर्ष नेमका किती प्रमाणात बरोबर आहे, त्याचे मोजमाप करणे कठीण आहे. आणि मोजमाप करता न आल्याने त्याच्या वैज्ञानिकतेला मर्यादा पडतात.

(२) दुसरा प्रश्न बाधक्षमतेच्या (फॉल्सिफायेबिलिटी)च्या

संदर्भातला आहे. कार्ल पॉपरने मांडलेला वैज्ञानिकतेचा निकष येथे प्रस्तुत ठरतो. एखादा सिद्धांत वैज्ञानिक ठरण्यासाठी तो अनुभवाच्या कसोटीवर तपासता आला पाहिजे. म्हणजे तो तत्त्वतः तरी खोटा ठरवणे शक्य असले पाहिजे. म्हणजे एखादा सिद्धांत मांडताना तो कोणत्या परिस्थितीत खोटा ठरेल ते आपल्याला सांगता आले पाहिजे. तसे जर शक्य नसेल तर तो सिद्धांत एखाद्या धार्मिक विश्वासासारखा किंवा अतिभौतिक तर्कासारखा (मेटॅफिजिकल स्पेक्युलेशन) होईल. द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्राला वैज्ञानिक पद्धती म्हणून मान्यता मिळण्यासाठी या पद्धतीने काढलेले निष्कर्ष तत्त्वतः बाधक्षम असले पाहिजेत. द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्राला पद्धतशीर आणि शास्त्रशुद्ध स्वरूप येण्यासाठी ही बाधक्षमता आवश्यक वाटते.

त्यामुळे शरद पाटील द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्राच्या वापरातून काढत असलेले निष्कर्ष हे तत्त्वतः शक्य कोटीतले ('पॉसिबल') आहेत असे आपण सांगू शकतो. पण ते संभाव्य ('प्रोबॅबल') आहेत का, त्यांची संभाव्यता किती आहे आणि ते खोटे ठरण्यासाठी कशा प्रकारच्या पुराव्याची गरज लागेल याविषयी काही सांगता आले तर द्वंद्वात्मक तर्कशास्त्राची पद्धती अधिक परिणामकारक होईल.

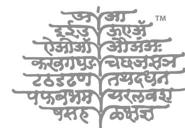
मला असे वाटते की शरद पाटलांचे कार्य दिशादर्शक स्वरूपाचे आहे. समाजशास्त्रज्ञांसमोर त्यांनी काही आव्हाने आणि काही आवाहने उभी केली आहेत. नव्या पद्धतीच्या वापरातून समाजेतिहासाची पुनर्रचना करणे व परिवर्तनाची वैचारिक पार्श्वभूमी तयार करणे हे त्यांच्या कार्याचे स्वरूप आहे. त्यांनी केलेल्या आव्हानांना आणि आवाहनांना प्रतिसाद देणे, त्यांनी तयार केलेल्या वैचारिक पार्श्वभूमीची तपासणी करून व पुनर्मांडणी करून ही पार्श्वभूमी बळकट करणे ही परिवर्तनावर विश्वास असलेल्या अभ्यासकांपुढील जबाबदारी आहे.

संदर्भसूची :–

१. Sharad Patil : Primitive Communism, Matriarchy - Gynocracy and Modern Socialism, Mavalai Prakashan, Shirur 412210, Pages x + 185, Price Rs. 200 (लेखात संदर्भासाठी कंसात दिलेले पृष्ठक्रमांक वेगळा निर्देश नसल्यास याच पुस्तकातील आहेत.)

२. प्रदीप गोखले, "डॉ. प्रदीप गोखलेंचे शरद पाटलांना पत्र", सत्यशोधक मार्क्सवादी, धुळे, डिसेंबर ८७.







अनुक्रमणिका

सांगीतिक प्रतिमा आणि जीवनसंगीत

"अस्थाईवर स्थायिक झालों ....."

- डॉ. सुरेश भृगुवार

मर्ढेकरांच्या बहुतेक कवितांचे पृथगात्म वैशिष्ट्य हे आहे; की त्या प्रत्येक वाचनाच्या वेळी पुनःप्रत्ययाचा आनंद देतात असे नाही, तर प्रत्येकदा नवप्रत्ययाचा अभूतपूर्व आनंद देतात. (व हे मी यापूर्वी माझ्या अन्य लेखांतून सांगितले आहे.) असे का घडते, ते त्यांच्या कवितांच्या अंतरंगात शिरल्यावाचून कळत नाही. ज्यांना 'अंतरंगात शिरणे' जमत नाही (तेवढा 'पेशन्स' नसतो.), त्यांना मर्ढेकरांच्या कवितांचे नीट व नेमके आकलन होणे दुरापास्त होते. मग मर्ढेकरांच्या महानतेचे रहस्य तर त्यांना उलगडतच नाही.

मर्ढेकरांना अद्भूत प्रतिभेचे ईश्वरी वरदान लाभले आहे, असे वाटावे असे विलक्षण प्रतिभ कौशल्य व शैली–सामर्थ्य त्यांच्या अनेक कवितांतून दिसून येते. कवीच्या महानतेची बीजे त्याच्या पृथगात्म काव्यभाषा–वैशिष्ट्यांतून इतस्ततः स्वैरपणे, स्वच्छंदपणे विखुरलेली असतात. जाणकारांना ती जाणवतात, दिसतात. कवीच्या या पृथगात्म भाषा वैशिष्ट्यांतून व विचलित (Deviated) भाषा–रूपांतूनच ही बीजे शोधून–चारखून कवीच्या पृथगात्म शैलीची ओळख करून घ्यावी लागते.

मर्ढेकर आपली काव्यकृती शब्दबद्ध करताना उचित आशयगर्भ व नेमक्या अर्थवाही शब्दांची नेमक्या स्थानी (Best word in the Best order) योजना करतात. यासाठी ते रूढ शब्दक्रम बदलतात, तर कधी नवशब्दनिर्मिती करतात. कधी परभाषेतील शब्दांचा प्रयोग करतात. (मर्ढेकरांनी आपल्या कवितेतून इंग्रजी शब्दांना मराठी वळण देऊन प्रयुक्त केले आहे. ह्या प्रकारास मी 'इंग्रजी शब्दांचा गराठी अवतार' म्हटले आहे.)[१]

विचलित भाषारूपांच्या योजनेतूनच कवीला आपले पृथगात्मत्व अबाधित राखता येते. अशा काही वैशिष्ट्यपूर्ण भाषाप्रयोगांवर त्या त्या कवींची नाममुद्रा असते. असे शब्द कवीची 'शैली–निदर्शके' (Style-Markers) असतात.

अशा वैशिष्ट्यपूर्ण, चित्ताकर्षक, प्रभावी, मनोहर व पृथगात्म भाषारूपांना शैली–उपाय (Stylistic Device) असे म्हणतात. ह्या शैली–उपायांतूनच कवीची शैली प्रकट होतं. म्हणजेच विचलित भाषारूपांतून शैली प्रकट होते. म्हणूनच विचलन हीच शैली होय. (Deviation is Style), अशी सोपी, सुटसुटीत व्याख्या केली जाते.

विचलित भाषारूपे ही प्रत्येक कवीची स्वतःची लकब, खासियत असते. त्यातून त्याचे वेगळेपण, पृथगात्मता दिसून येते. म्हणून अशा वैशिष्ट्यांच्या परीक्षणातून, चिकित्सेतून कवीच्या शैलीचा शोध घेणे शक्य होते.

विचलित भाषारूपांची वेगवेगळी प्रकार्ये (Functions) असतात. त्यांआधारे वेगवेगळे शैली–उपाय (Stylistic Devices) मानले गेलेले आहेत. या शैली–उपायांचे (१) शब्दप्रधान (२) रचनाप्रधान व (३) अर्थप्रधान शैली–उपाय असे तीन भागांत वर्गीकरण केले आहे. शब्दप्रधान शैली–उपायात शब्दविवेकाचा (choice of words) विचार केला जातो. शब्दविवेकांतर्गत नामे, सर्वनामे, विशेषणे, क्रियाविशेषणे, क्रियापदे इत्यादींचा विचार होतो. हे शब्दविवेक ह्या शैली–उपायाचेच पोटभेद आहे. आवृत्ती, समानार्थक शब्द, नवनिर्मित शब्द व नकार हे चार मिळून एकूण पाच प्रमुख शब्दप्रधान शैली–उपाय होत. रचनाप्रधान शैली–उपायात समानांतरता (Parallelism), लयबद्धता, उत्तरगर्भ प्रश्न, क्रमविपर्यय व विरामचिन्हे हे पाच उपाय (Devices) येतात. अर्थप्रधान शैली–उपायात अलंकार (उपमा व रूपक), मानुषीकरण व अन्यधर्मारोप, संदिग्धता (Ambiguity), संदर्भोल्लेख व अवतरणे, वाक्प्रचार व म्हणी व विचलन हे सहा शैली–उपाय येतात.

वरील सोळा प्रमुख व सतरा पोटभेद मिळून तेहतीस शैली–उपाय आहेत. प्रतिभावात कवी यांत भर घालत असतात. मर्ढेकरांनी 'संदर्भोल्लेख' शैली–उपायांतर्गत

अनुक्रमणिका

नवा उपाय आणला आहे. याला मी 'संदर्भ-विचलन' हे नाव दिले आहे.[२] (ह्या प्रकाराला गो. वि. करंदीकर संदर्भ-संक्रमण असे म्हणतात.)

वरील शैली-उपयांपैकी जे उपाय 'अस्थाईवर स्थायिक झालों' ह्या कवितेत आढळून येतात, तेवढ्याच शैली-उपायांची शास्त्रीय ओळख करून देणे, त्या त्या उपायांची प्रस्तुत कवितेतील उदाहरणांची नोंद करणे व त्यांपैकी निवडक उदाहरणांची शैलीविश्लेषणात्मक चर्चा करून कवीच्या पृथगात्म शैलीचे सौंदर्य उलगडून दाखविणे हे या लेखाचे उद्दिष्ट आहे.

प्रथमतः वाचकांच्या सोयीसाठी (व त्वरित संदर्भार्थ) कवितापाठ येथे देणे अनुचित ठरू नये.

।। कविता-पाठ ।।

अस्थाईवर स्थायिक झालों

अस्थाईवर स्थायिक झालों
चुकून गेला पहा अंतरा;
ओरडून का अतां लागणें
ढिल्या गळयावर पंचम गहिरा!

नशेंत झुकला निशापती अन्
अस्मानाच्या कलल्या तारा;
अंधारावर विझून गेला
रात्रीचा या वीज-पिसारा.

क्लिन्न मनोगत पोटशिंचे
कुशीत शिरलें काळोखाच्या;
नालबंद अन् घोड्याची ये
टाप समेवर जिवंततेच्या

शांत जगाच्या घामावरला
उडून काळा गेला वास;
बेटाबेटांतुनी मनांच्या
जराच हलला श्वासोच्छ्वास.

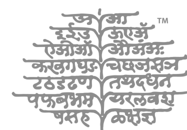
अस्थाईवर पुन्हा परतलों
चुकून गेला पहा अंतरा;
ढिल्या गळयावर षड्ज बांधणें
अतां खालचा परंतु हसरा.

– बा. सी. मर्ढेकर

सोळा मात्रांच्या पादाकुलक ह्या मात्रावृत्तात निबद्ध ही कविता पाच कडव्यांची व वीस ओळींची आहे. पहिल्या व अन्तिम पाचव्या कडव्यांच्या प्रत्येकी चार-चार ओळी सरळ उभ्या एका रेषेत आहेत व अन्य तीन कडव्यांच्या प्रत्येकी दोन ओळी डावीकडे व दोन उजवीकडे सरकलेल्या आहेत. ही मर्ढेकरांची पृथगात्म रचनाशैली आहे. दोन समांतर अनुभव रेखांकित करण्यासाठी कवी असे सोद्देश करतात. (समानांतरता (Parallelism) हा रचनाप्रधान शैली-उपाय असल्याचे वर सांगितले आहेच.)

वरील कविता वाचल्यानंतर प्रथमतःच सहज लक्षात येते ते हे की कवितेत सांगीतिक प्रतिमा मर्ढेकरांनी वापरलेल्या आहेत. ह्या प्रतिमांच्या माध्यमातूनच कवितेचे आकलन सुलभ होऊ शकेल. यासाठी कवितेत उपयोजित संगीत-शास्त्रीय परिभाषा नीट व नेमकी समजून घेणे अपरिहार्य ठरते. (अर्थात, तिची पर्याप्त ओळख करून घेणे अप्रस्तुत व अनाठायी ठरू नये.) स्थायी। अस्थायी : 'हिन्दुस्थानी संगीतपद्धती' या पंडित भातखंडे यांच्या ग्रंथात धृपद गायकीविषयी लिहितांना अस्थायी, अंतरा, संचारी व आभोग ही धृपद गायनशैलीची चार अंगे वर्णिली आहेत. त्यांतील तीन संचारी व आभोग हे स्वरविस्ताराबरोबरच गीतप्रकार आहेत. धृपदात चार कडव्यांची बंदिशीही असे. हल्ली धृपदशैलीचे गायन फारसे ऐकायला मिळत नाही. ह्या चार अंगांत लयीचा वेग क्रमशः वाढत जातो. स्थायी व अंतरा ही ख्याल गायकीची अंगे आहेत. स्थायी हे पूर्वांग व अंतरा हे उत्तरांग होय. ख्याल गायन विलंबित लयीत असते. स्थायीत विलंबित लयीत मांडणी, आलाप, रागविस्तार व ताना क्रमशः द्रुत लयीत असतात.

पं. ओकारनाथ ठाकूर, पं. बी. आर. देवधर, (पं. भातखंडेजी यांचे शिष्य) व हल्ली सर्वच संगीत शास्त्रातील विचारवंत व गायक 'स्थायी' असे मानतात, अस्थायी नव्हे. मग हे 'अस्थायी' असे रूप कां झाले? तर हिन्दुस्थानी संगीत उत्तर हिन्दुस्थानात रूजले, फोफावले. संगीतातील घराणी उत्तरेकडली; घराण्यांचे मूळ पुरुष उस्ताद (मुस्लीम) वा पंडित (हिन्दू) उत्तर हिन्दुस्थानी? आजही उत्तर भारतीय अल्पशिक्षित नव्हे, तर सुशिक्षित





उत्तर प्रदेशी, बिहारी लोकांच्या बोलण्यात 'स्नान'चा अस्नान, 'स्थान' ऐवजी 'अस्थान', 'स्त्री' ऐवजी 'इस्त्री' अशी विचलित रूपे त्यांच्या तोंडवळणी पडली आहेत. असेच 'अस्थायी' हे रूप 'स्थायी' याच अर्थी श्रद्धापूर्ण गुरुपरंपरेने रूढ झाले. मध्य सप्तकातील खालच्या षड्जापासून पंचमापर्यंतचे गायन स्थायीतील गायन असते. स्वरविस्तार करताना मन्द्र सप्तकातील पंचमापर्यंत खर्जात स्थायीचा विस्तार होऊ शकतो. तरीही प्रामुख्याने मध्य सप्तकात सा ते प मध्येच स्थायीतील गाणे असते.

अंतरा : मध्य सप्तकातील पंचमापुढे तार सप्तकातील पंचमापर्यंत अंतरा असतो.

३. षड्ज : षड्ज म्हणजे सा. पुढील सहा स्वरांना जन्म देतो म्हणून षड्ज. ते खर ऋषभ (रे), गंधार (ग), मध्यम (म), पंचम (प), धैवत (ध) व निषाद (नी) हे होत. सा हा मुख्य, पायाभूत असा आधारस्वर ! सर्व स्वरांचा आधार तर आहेच; पण मध्य सप्तकातील खालचा सा हा आधारस्वर गायकाचा व वादकांचाही स्वराधार आहे. श्रोत्यांच्या श्रवणसुखाचा, आनंदाचा आधार आहे. तंबोरे व अन्य तंतुवाद्ये व तालवाद्ये ह्याच षड्जात जुळवून घ्यावी लागतात. संगीतकलेत 'सा' हा भगवान शंकर आहे, ही भावना आहे.

४. सप्तक : सात स्वरांचा संघ. सप्तके तीन आहेत. मुख्यतः मध्य सप्तकात गायन होते. हे पूर्ण सप्तक गायक गातात. या सप्तकाच्या खालचे (ऩी-ध़-प़-म़-ग़-ऱे-स़ा) हे मन्द्र सप्तक आणि मध्य सप्तकातील वरच्या 'सां' पुढील 'रें-गं-मं-पं-धं-नीं-सां' हे तार सप्तक होय. मध्य सप्तकातील वरचा षड्ज (= सां) हा खालच्या 'सा' म्हणजे (षड्ज) आधारस्वराच्या दुप्पट फ्रिक्वन्सीवर असतो. सामान्यतः मन्द्र सप्तकात खाली पंचमापर्यंत व तार सप्तक वर पंचमापर्यंत उपयोगात येते (फार अपवादाने) काही गायक/गायिकांची आवाजाची फेंक (रेंज) एक-दोन स्वर मन्द्रात पंचमाखाली व एक-दोन स्वर तार सप्तकात पंचमापुढे जाऊ शकते.

५. पट्टी : (scale) प्रत्येक गायकाची एक विशिष्ट पट्टी असते. म्हणजे तो त्याचा 'सा' - आधारस्वर असतो. (हार्मोनियमवर काळ्या व पांढऱ्या पट्ट्या असतात. त्यातल्या ज्या पट्टीतून निघणाऱ्या स्वराशी त्याचा स्वर जुळेल ती त्याची/तिची पट्टी.) ह्या त्याच्या आधारस्वरात मन्द्र सप्तकातील (निदान) गंधार ते तार सप्तकातील गंधारापर्यंत सहज, लीलया गाऊ शकत असेल, तर हा आधारस्वर (= सा) हार्मोनियमवरील ज्या एका पट्टीशी जुळेल ती त्याची व तिची पट्टी होय. गायकांची पट्टी सामान्यतः काळी एक, काळी दोन, पांढरी तीन तर गायिकेची पट्टी काळी चार वा पाच असते.

६. सम : गायक, वादक व रसिक श्रोते यांना एकाच वेळी तत्क्षणी एकाग्रमुखी तन्मय-तद्रूपतेचा विशुद्ध आनंद देणारी व रसिकांनी उत्स्फूर्तपणे माना डोलावून पसंतीची उन्मुक्त दाद देणारी जागा म्हणजे सम. गाण्यात सम कुठे आहे हे सांगावे लागणे 'अरसिकेषु कवित्वनिवेदनम्' नव्हे काय?

गायक बंदिशीची पहिली ओळ प्रथम गातो तेव्हा ओळीच्या ज्या शब्दावर अन्य शब्दांहून अधिक जोर (वजन) स्वाभाविकपणे येतो. ओळीतील या अक्षरापूर्वी मुखडा घेऊन अत्यल्प विराम व लगेच जोर (वजन) दिले जातो. तबलजी हे ओळखून तो सुद्धा त्या अक्षराच्या एक ते दीड मात्रा अगोदर मुखडा घेऊन त्या अक्षरावर तालाची पहिली मात्रा घेऊन ठेका सुरू करतो. ही पहिल्या मात्रेची जागा म्हणजे सम. उदाहरणार्थ, 'कट्यार काळजात घुसली' या नाटकातील 'घेई छंद मकरंद' हे पद म्हणताना वसंतराव देशपांडे त्रितालात निबद्ध पद 'घेऽइ' पासून (१३ व्या मात्रेपासून धावती तान (चार मात्रांत आरोह-अवरोह)) घेऊन 'छंद' मधील 'छं' वर झडप मारल्यासारखी सम पकडतात. जणू काही 'छं' वरील समेला म्हणतात, "पळतेस कुठे? संगीतातील सम ही अशी मौल्यवान जागा आहे की गायक, वादक व श्रोते ह्या साऱ्यांचेच लक्ष तिच्यावर खिळून असते." 'समसमां संयोग की जाहला' असे म्हणावे तसे दोन वादकांच्या किंवा गायक व वादकांच्या समेवरील संमीलनातून हे श्रवणसौख्य लाभते. श्रोते, गायक व वादक तिघेही नादब्रह्मात तन्मय होतात. (असतु. ह्या संगीत-चर्चेला विराम देतो. मर्ढेकरांचा शास्त्रोक्त संगीताचा गाढ व्यासंग, त्यांच्या कवितांमधून विखुरलेले संगीत-संदर्भ व प्रामुख्याने या कवितेतील सांगीतिक प्रतिमा यामुळे कवितेच्या नीट व

नेमक्या आकलनाच्या दृष्टीने वरील संगीतशास्त्रीय माहितीचा (कदाचित अन्यांस) उपयोग होईल, या शुद्ध हेतूने हा विस्तार केला. लेखक स्वतः यातले थोडेफार जाणतो.)

कवितेत उपयोजित शैली–उपायांची उदाहरणे :

१. शब्दविवेक :

(अ) नामे : अस्थायी, वर, अंतरा, लागणे, गळ्यावर, पंचम, नशेत, निशापती, अस्मानाच्या, तारा, अंधारावर, रात्रीचा, वीज–पिसारा, मनोगत, मोटारींचे, कुशींत, काळोखाच्या, घोड्याची, टाप, समेवर जिवंततेच्या, जगाच्या, घामावरला, वास, बेटाबेटांतुनी, मनांच्या, श्वासोच्छ्वास, अस्थायीवर, अंतरा, गळ्यावर, षड्ज, बांधणे. = (३२)

(ब) विशेषणे : स्थायिक, ढिल्या, गहिरा, क्लिन्न, नालबंद, शांत, काळा, ढिल्या, खालचा, हसरा. = (१०)

(क) क्रियाविशेषणे : अतां, जराच, पुन्हा, अतां =(४)

(ड) क्रियापदे : झालों, चुकून गेला, पहा, झुकला कलल्या, विझून गेला, शिरलें, ये, उडून गेला, हलला, परतलो, चुकून गेला, पहा, बांधणे = (१४)

२. क्रमविपर्यय :

ओळ क्रमांक – २, ५, ६, ७–८, १०, ११–१२, १४, १६, १८ व १९–२०.

३. आवृत्ती :

पहिल्या कडव्यातील (ओळी क्र. १ ते ४) पाचव्या कडव्यात (ओळी १७ ते २०) काही थोडे शब्द बदलून पुनरावृत्ती झालेली आहे. मर्ढेकरांनी अशी आवृत्ती 'पोरसवदा होतीस', 'न्हालेल्या जणुं...', 'दवात आलिस ..' इत्यादी कवितांतून केलेली आहे. पहिल्या कडव्यातील विचारसूत्राचा उपसंहार (निष्कर्ष) अंतिम कडव्यात देऊन प्रमेय सिद्ध करण्याचा हेतू अशा मांडणीत असू शकतो. प्रत्येक कवितेत अशा पुनरावृत्त रचनेत भिन्न भिन्न उद्देश संभवतात. परन्तु अशी रचना सोद्देश आहे, केवळ टूम नव्हे हे खरे!

'प्रेम आणि मरण' ह्या कवितेत गोविंदाग्रजांनी "तो योग। खरा हटयोग। प्रीतिचा रोग। लागला ज्याला।। लागते जगावे त्याला।। हे असे।।" असे विरहार्त वटवृक्षाचे वर्णन करतात. शेवटी विद्युल्लतेशी त्याचे मिलन होताच वृक्ष उन्मळून पडल्यावर "तो योग ... लागला ज्याला।।" हे शब्द आवृत्त करून "लाभते मरणही त्याला" हे बदलून "हे असे" पुन्हा आवृत्त होतात भिन्न परिस्थितीतले दोन 'हे असे' शब्दयुग्म स्थितीचे कारुण्य व्याकुळतेने आवृत्तीतून व्यक्त होतात.

उपयोजित शैली–उपायांची ओळख :

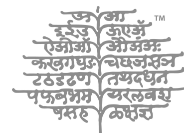
१. शब्दविवेक (CHOICE OF WORDS)

कवितेत शब्दविवेकाला अतिशय महत्त्व आहे. उचित शब्दांच्या उचित स्थानी उपयोजनालाही तितकेच महत्त्व आहे. Best words in the Best order हे भान कवीला ठेवावे लागते. उचित स्थानी उचित शब्दांच्या निवडीमुळे सहचर शब्दांच्या समन्वयातून संपूर्ण कवितेला सर्व शब्दांचे समन्वित एकसंध, एकात्म, अर्थकेन्द्र तयार होते. या केन्द्राभोवती, त्याच्या कक्षेत सारी संभाव्य अर्थवलये भ्रमण करीत असतात. तात्पर्य, कवितेच्या अर्थकेन्द्रापर्यंत पोहोचण्याच्या मार्गावरील प्रवासाचा प्रारंभ शब्दविवेकापासून होतो. म्हणूनच शब्दविवेक हा महत्त्वपूर्ण शैली–उपाय ठरतो. बोल्टन म्हणते, "Choice of words is important in poetry : indeed in a sensor, it is the whole art of writing poetry".[३]

नाम, सर्वनाम, विशेषण, क्रियाविशेषण, क्रियापद व शब्दलोप इत्यादी उपाय (प्रयुक्त्या/Devices) शब्दविवेक ह्या उपायाचेच पोटभेद आहेत.

(अ) नाम : नामांच्या योजनेतून कवींच्या पृथगात्म, लक्षणीय शैलीचे दर्शन क्वचितच घडते. सामान्यतः असे दिसून येत असले तरी श्रेष्ठ कवींच्या बाबतीत भाववाचक व गुणवाचक नामांचा प्रयोग करताना त्यातून ते शैलीय सौंदर्य प्रसंगी प्रकट करतात. विशेषनामांचा आलंकारिक, गुणवैशिष्ट्यदर्शक प्रयोग चमत्कृतीपूर्ण शैलीसौंदर्य प्रकट करतो. ("तो ना, कुंभकर्ण आहे." हे म्हणताना बोलणारा निर्देशित व्यक्तीच्या झोपाळूपणाबद्दल बोलत असतो.) सहचर शब्दांशी समन्वयाने नामे अर्थ व्याप्ती करू शकतात. यासाठीच उचित शब्दांच्या उचित स्थानाला अर्थात स्थानमाहात्म्याला शैलीदृष्ट्या फार महत्त्व आहे.

मर्ढेकरांनी शब्दांचे दोन गट कल्पून, विशेषणे, स्थलकालदर्शक क्रियाविशेषणे वगळून इतर सर्व विशेषणे क्रियाविशेषणे व केवळ अस्तित्वदर्शक विधानात येणारी क्रियापदे वगळून अन्य सर्व क्रियापदे यांना प्रसरणशील आकाराच्या शब्दगटात टाकले आहे, हे लक्षणीय आहे.





अर्थात, शैलीकारांना या तीन शब्दप्रकारातून आपली पृथगात्म शैली प्रकट करण्यास बराच वाव आहे.

(ब) विशेषणे : समर्पक विशेषणे योजता येणे, हे योजकाच्या परिपक्वतेचे लक्षण आहे. "विशेषणांचा विपुल वापर हे प्रगल्भ साहित्य, अतिविकसित व संस्कृती व विश्लेषणसक्षम बुद्धी यांचे वैशिष्ट्य होय."[४] असे हर्बर्ट रीड म्हणतो. अर्थात विशेषणांची योजना सोद्देश, जाणीवपूर्वक व कौशल्यपूर्ण व्हावी. कारण तीच ती विशेषणे वारंवार वापरून त्यांची अर्थवत्ता लोप पावते. रसिक वाचक जी विशेषणे गृहीत धरतात ती टाळावीत आणि कृती, अभिरुची आणि अर्थ यांना पुढे नेणारी विशेषणे योजावीत.

(क) क्रियाविशेषणे : "The words that can most easily be altered in polishing a poem are adjectives and adverbs"[५] असे मार्जोरी बोल्टन म्हणते. क्रियाविशेषणे जेव्हा अन्य शब्दाशी समन्वय साधून जेव्हा कवितेत अर्थव्याप्ती करतात, तेव्हा ते अनेकार्थक्षम होतात. प्रसरणशील आकारांच्या शब्दांना (येथे क्रियाविशेषणांना) अपरिमित अर्थलावण्य प्रकट करण्याचे सामर्थ्य कविप्रतिमेने बहाल केलेले असते. "In many instances, adverbs are the key-words." बालकवींच्या कवितेतून क्रियाविशेषण या शैली–उपायाचे अत्यंत तरलतम व कलात्मक उपयोजन आढळते.

तात्पर्य, कवीच्या सूक्ष्मतरल अनुभूतींच्या मृदुलतम भावच्छटांचे समर्पक क्रियाविशेषणाद्वारे अभिसूचन श्रेष्ठ कवींच्या कलात्मक सौंदर्यानुभूतीतून एक प्रकारच्या तन्मयतंद्रीत होत असते. नेमक्या क्रियाविशेषणांद्वारे या अनुभूती शब्दाकार घेतात. ह्या शब्दाकाराला प्रसरणशील व प्रवाही चैतन्यरूप प्राप्त होते. म्हणून थोर कवींच्या कवितेतील क्रियाविशेषणे (व कधी विशेषणे) कवीच्या अंतर्मनाचा वेध घ्यायला सहाय्यक ठरू शकतात.

(ड) क्रियापदे : "A mature great poet gains a fewer effect from adjectives and adverbs and more from verbs."[६] असे सांगून बोल्टनने कवितेतील क्रियापदांचे अनन्यसाधारण महत्त्व विशद केले आहे. एका वाक्यात (ओळीत) अनेक क्रियापदे योजून गती, आवेग व नाट्य निर्माण करण्याचे कौशल्य कवी दाखवितो. चॅटबर्न म्हणतो, "एखाद्या बराच वेळ चालू असलेल्या कृतीचा व/वा कृतींच्या मालिकेचा ओघ, लयीचे आरोहवरोह आणि क्रियापदांच्या काळातील फेरबदल कवी विशेष जाणिवेने करतो."[७]

(२) क्रमविपर्यय : (INVERSION)

व्याकरणमान्य प्रचलित शब्दक्रम मोडून त्यात फेरबदल करणे, शब्द फिरविणे या प्रक्रियेला व्युत्क्रम, शब्दक्रमभंग अथवा क्रमविपर्यय असे म्हणतात. विशिष्ट शब्दावर या शब्दसंहतीवर जोर (emphasis) देण्यासाठी असे केले जाते; असे चॅटबर्न म्हणतो. आशयाला सबळ अर्थवत्ता देणारे व आशय अविलंबे वाचकांच्या मनांत संक्रमित करून त्यांना (वाचकांना) झटितिप्रत्यय देणारे हे प्रभावी शब्द कवीचे दूत असतात. म्हणून कवीला अभिप्रेत आशयार्थ रसिकांच्या मनापर्यंत पोचविणारा हा कलात्मक व प्रतीतिरम्य शैली–उपाय ठरतो. क्रमविपर्यय हा भावार्थसंप्रेषणाचा 'शॉर्ट–कट्' आहे. पण यासाठी हा शैली–उपाय कवीने कलात्मक जाणीवपूर्वक व सूक्ष्मतरल विचक्षण बुद्धीने हाताळायला हवा. ह्या उपायाच्या योजनेत कवीचे प्रातिभ कौशल्य पणास लागते. हा शैली–उपाय प्रभावी खरा; पण याच्या हाताळणीमागे सुनिश्चित योजना (Plan) व सुस्पष्ट उद्देश (Motive) असायला हवा.

येथे एक बाब स्पष्ट केली पाहिजे. छंदोबद्ध कवितांमध्ये वृत्तयमकादी बंधनांमुळे घडणारे क्रमविपर्यय हे शैलीवैशिष्ट्य ठरू शकत नाहीत. म्हणून तेथे हा शैलीउपाय मानू नये.

(३) आवृत्ती : (Repetition)

एकच गोष्ट पुन्हा एकदा वा वारंवार सांगणे म्हणजे आवृत्ती करणे होय. कवी आपले काव्य चित्ताकर्षक व संस्मरणीय करण्यासाठी, ते वाचकांच्या मनावर ठसावे म्हणून एखाद्या शब्दावर, शब्दसंहतीवर वा पंक्तीवर जोर देऊन वाचकांचे लक्ष वेधून खिळवून ठेवण्यासाठी मुद्दाम आवृत्ती करतो. कवी/लेखक आपले लेखन श्रुतिमधुर करण्यासाठी वर्णावृत्ती व लयबद्ध व आशयघन करण्यासाठी शब्दावृत्ती करतो. "This repetition of words is used for emphasis" असे बोल्टन म्हणते.[८] बोल्टनने शब्दावृत्तीचे सात प्रकार नोंदविले





आहेत.[१]

॥२॥

शैली विश्लेषण : शैलीय सौंदर्यबोध :

प्रस्तुत कवितेत शैली-उपायांच्या (Stylistic Devices) उदाहरणांची जी नोंद वर केली आहे, त्या-वरून कवीचे शब्दचयनकौशल्य व उचित स्थानी उचित शब्दयोजन कौशल्य सुज्ञ रसिकांच्या लक्षात येईल. यांतून त्या त्या शैलीउपायाचे औचित्य व शैलीय सौंदर्य कसे विकसित होत जाते, हे यापुढील विश्लेषणात्मक समीक्षेतून रसिकाच्या लक्षात येईल. क्रमशः चर्चा करू.

नामे : अस्थाई; लागणे; नशेत.

(१) अस्थाई : वर सांगीतिक परिभाषेवरील चर्चेत ह्यावर चर्चा झाली आहे. 'स्थाई' हे रूप शास्त्रशुद्ध कसे, ते स्पष्ट झाले आहे. तरीही मर्ढेकरांनी 'अस्थाई' शब्द का वापरला? पहिल्या ओळीत एक मात्रा कमी पडत होती म्हणून 'अ' चे अस्तर जोडले? नाही. वृत्तांवर सहज अधिकार असलेले मर्ढेकर इतकी तुच्छ तडजोड का करतील? मर्ढेकरांनी 'अस्थाई' हाच शब्द 'स्थाई'साठी योजला आहे, पण ही द्व्यर्थी शब्दयोजना आहे. हे दोन अर्थ असे : (१) स्थाई (संगीतातील अर्थ), (२) अस्थि-रता, चंचलता, क्षणभंगुरता. गायनातील स्थाई व अंतरा याविषयी यापूर्वी विवेचन आले आहेच. दुसरा अर्थ लक्षात घेता, गाण्यात मध्य सप्तकातील पहिला षड्ज (सा) हा आधारस्वर चुकीच्या म्हणजे न पेलणाऱ्या पट्टीत घेतला तर पंचमही बेसूर लागून, पंचमापासून सुरू होणारा अंतरा चुकणारच! जीवनाचा आरंभ स्थिर, मजबूत पायावर न होता, स्थाईवर न होता, अस्थाईवर झाला तर जीवनाचा पायाच डगमगेल व जीवनाचे संगीत व गणित चुकेल. जीवन बेसूर होईल. गाण्यातील चूक (कदाचित) दुसऱ्या मैफलीत सुधारता येईलही. पण जीव-नातील चूक? चुकीच्या पायावरची उभारणी?

'स्थाई' ह्या शास्त्रशुद्ध शब्दाऐवजी या शब्दाचे 'अस्थाई' हे विचलित रूप योजून मर्ढेकरांनी संदिग्धता (Ambiguity) हा शैली-उपाय अनुप्रयुक्त करून शैलीय सौंदर्य साधले आहे. तसेच अर्थसौंदर्य द्विगुणित केले आहे.

(२) लागणें : पंचम ((वा कोणताही स्वर) 'लावणे' व 'लागणे' हे दोन्ही प्रयोग केले जातात. 'लावणे' ही गोष्ट कष्टसाध्य (वा कधी कष्टानेही असाध्य) अशी आहे. परन्तु 'लागणे' ही बाब सहजसाध्य आहे. पण त्यापूर्वी स्वरांची पूजा बांधावी लागते. साधना करावी लागते जिने साधते ती साधना. काहींना आवाजाची ईश्वरदत्त देणगी असते. ते 'सा' 'लावत' नाही, त्यांचा 'सा' 'लागतो.' गानसम्राज्ञी लतादीदींच्या आवाजातील "ओऽऽसजनाऽ बरखा बहार आई" या गाण्यातील सरसर चढत जाणारी तान ऐकून शास्त्रीय समाजाचे बादशहा उस्ताद बडे गुलाम-अली खाँ उत्स्फूर्त दाद देत म्हणाले होते, "इस के गले से तो खुदा गाता है।" तात्पर्य, शब्दांच्या उचित निवडीबाबत मर्ढेकर किती चोखंदळ व दक्ष आहेत, हे यावरून कळते. साधनेने आपण नेमके स्थाईवर आहोत, हे कळते. स्थाई कळली की पंचम 'लागतो', लावावा लागत नाही. हे मर्ढेकरांना ज्ञात होते. तंबोऱ्याच्या चार तारांपैकी मधल्या दोन तारा वरच्या 'सा' मध्ये लावलेल्या असतात. यांतली एक तार छेडली की दुसरी आपोआप वाजते, हे सुज्ञांना माहित आहे. या चमत्काराला नादकंपन (Resonance) असे म्हणतात. षड्ज-पंचमाचे नाते या प्रकारचे नसले तरी त्यांची जातकुळी एक असावी. अन्यथा तंबोऱ्याच्या चार तारा 'प-सां-सां-सा' ह्या स्वरांत (फक्त) जुळवून त्रिसप्तकांत गाणे कसे गाता येते?

(३) नशेत : "नशेत झुकला निशापती अन्" (ओळ - ५) इथून सुरू होणाऱ्या कडव्यातून कवी उत्तररात्रीनंतर व पहाटेपूर्वी अंधाराचा पडदा हलकेच बाजूला सारून डोकावू पाहणाऱ्या पण अजून न डोकावलेल्या प्रकाशाच्या वेळी आकाशात घडणाऱ्या स्थितीचे वर्णन आहे. (गौतम बुद्धांनी राजवाडा त्यागला, त्यावेळी त्या 'संदिग्ध' वेळेचे 'तीन कविता' मधील तिसऱ्या भागत – 'त्या ब्राह्ममुहूर्तावर' मध्ये कविवर्य श्रीधर शनवारे लिहितात, "तो सावळा-झावळा प्रहर होता। प्रकाश काळपट व अंधार उजळ होता." – 'तीन ओळींची कविता.')

'नशेत झुकला निशापती' व 'अस्मानाच्या कलल्या तारा' ह्या दोन्ही ओळींमधून व पुढच्याही दोन ओळींमधून ब्राह्ममुहूर्ताची सूचना मिळते. येथे 'नशेत' हा शब्द कवी का वापरतात? ही नशा कशाची? नशा व्यक्तीपरत्वे वेगवेगळी असू शकेल. सुरांची नशा, सुरेची नशा, कवि-

तेची, कलेची नशा इत्यादी. चंद्राला कसली नशा? सूर्याच्या उपस्थितीत आकाशात निस्तेज चन्द्र सूर्यास्तानंतर हळू हळू दृग्गोचर होत व आपली प्रभा फाकीत नभांगणात अवतीर्ण झाल्यानंतर आता आपण निशापती तर आशेतच, पण आता या गगनाचे स्वामीही आपणच, आपलाच व्योमेश या कल्पनेच्या नशेत, मन आणि काया उल्हसित करणाऱ्या कल्पनेच्या धुंदीत अत्यानंदात निमग्न असला तरी उत्तररात्रीनंतर आपणही अस्थाईवरच स्थायिक झाल्याने अंतरा चुकल्याचे नशेत झुकल्यावर त्याला कळते. नशा उतरल्यावर त्याची चूक त्याला कळते. चन्द्र आतून विझत जातो. अस्थाईवर (= अस्थिरतेवर) ढासळू पाहणारे त्याचे और घटकेचे राज्य–हा वीज–पिसारा–हळूहळू अंधारावर उडून गेलेला आहे.

(४) तारा : "अस्मानाच्या कलल्या तारा" (ओळ क्र.६)

चन्द्राच्या उपस्थितीत तारका तशाही तेजमंदच असतात. आता रात्र संपत जाताना ताराही पश्चिम क्षितिजाकडे कलल्या आहेत. 'कलल्या तारा' हा शब्द संगीतातही तंतुवाद्ये–विशेषतः तंबोऱ्याच्या संदर्भात वापरतात. गायकाच्या विशिष्ट, नेमक्या पट्टीत षड्ज घेऊन त्या 'सा' मध्ये जुळविल्या जातात. ह्या तारा, तारांमधून अपेक्षित स्वर निघेपर्यंत ताणून, वर खुंट्या पिळून त्यांच्याशी घट्ट बांधल्या जातात. गायक एखादा राग तासभर गायल्यानंतर तारा खुंट्यांपासून थोड्या ढिल्या होतात. ह्यालाच 'तारा कलल्या' (किंवा 'उतरल्या') असे म्हणतात. मध्यंतरात तारा पुन्हा घट्ट कराव्या (म्हणजेच सुरात लावाव्या) लागतात. अर्थात, अस्थाईवर वहावत गेलेल्या ताराही 'स्थाई'वर आणल्यावरच पुढील गाणे सुरू होते.

विशेषणे :

(१) क्लिन्न : "क्लिन्न मनोगत मोटारींचे" (ओळ क्र.९)

येथे 'क्लिन्न' हे विशेषण आहे, हे खरे! पण कोणत्या नामाचे? म्हणजे 'क्लिन्न'चे विशेष्य कोणते? - मोटारी? की मनोगत? 'मोटारी' मानले तर मोटारी ओल्या, आर्द्र, भिजलेल्या असे मानून ओल्या मोटारींचे मनोगत शोधायचे काय? त्यापेक्षा क्लिन्न मनोगत ही विशेषण–विशेष्य जोडी कवीने जवळजवळ ठेवली आहेत, हे लक्षात घेता 'क्लिन्न' हे मनोगत ह्या नामाचेच विशेषण स्वाभाविक मानणेच उचित ठरते. क्लिन्न हा संस्कृत शब्द 'क्लिद्' (= भिजणे, ओले होणे) या धातूचे पूर्वकालवाचक धातुसाधित विशेषण आहे. जसे 'दा' (ददाति) पासून 'दत्तं', कृ (करोति) पासून 'कृतं' इ.) वा. शि. आपटे ह्यांच्या संस्कृत–इंग्रजी शब्दकोशात 'क्लिन्न' चे अर्थ 'क्लिन्न' हा संस्कृत शब्द 'क्लिद्' या धातुपासून साधित विशेषण आहे. त्याचे अर्थ पुढीलप्रमाणे

१) Wet, Moistened, running (as an eye)

२) Rotted, Putrefied, (charak - 1-11-27)

३) Soft, Moved (as heart) क्लिन्नधियं च मातरम् (भागवत) Blear-eyed वर्त्मन (a) Tender-hearted

'मनोगत'चा अर्थ मनातील इच्छा, आशा–आकांक्षा. सामान्यतः ह्या इच्छा सुप्त, अप्रकट असतात. असे मनोगत मोटारींचे कसे असू शकेल? 'मोटारींचे मनोगत'चे दोन अर्थ निघू शकतील.

(१) मोटारीत नेहमी बसणाऱ्या वैभवसंपन्न लक्ष्मीधरांचे (२) स्वतःजवळ तूर्त मोटार नसूनही मोटारींचे स्वप्न बाळगणाऱ्यांचे मोटारींचे मनोगत. अशी काही मनोगते सफल न होणारी तरीही मनात ताजी, ओली, आर्द्र, जी मनात पाझरत राहणारी अशी मनोगते काळजात जपून ठेवीत जीवन आशेवर जगणारी! यांचीही क्लिन्न मनोगते बाळगून पुन्हा अस्थाईवर स्थायिक होण्याचीच धडपड!

ही मनोगते रात्री काळोखाच्या कुशीत शिरतात. आणि कदाचित स्वप्नात इच्छापूर्तीचे दर्शन देतात. पण तो भासच!

(२) नालबंद : "नालबंद अन् घोड्याची ये" (ओळ क्र. ११)

पहाटेपूर्वीच्या धूसर काळोखातील शांत, नीरव वातावरणात समेवर पडणाऱ्या घोड्याच्या टापांचा आवाजच तेवढा जिवंततेचा प्रत्यय आणून देत होता. ह्या नालबंद घोड्यांच्या टापा होत्या. हा घोडा एक तर वैभवसंपन्न व विलासी लक्ष्मीधराला त्या अवेळी एखाद्या रंगमहलातून सुरांगनेचे गाणे ऐकून त्या गाण्याच्या धुंदीत बग्गीत बसून घरी परतताना नालबंद घोड्याची टाप गाण्याच्या समेवर पडत असेल; किंवा स्वातंत्र्यापूर्वी ब्रिटिश राजवटीत कार्यरत देशी पोलीस–शिपाई रात्रीची गस्त घालण्याची 'ड्यूटी' संपवून वेगाने घोड्यावरून घरी परतताना

द्रुत लयीत समेवर पडणारा व त्या शांत समयी जिवंततेचा प्रत्यय आणून देत मुंबईकरांना सकाळपासून कामाच्या घाईची आठवण करून देणारा घोड्याच्या टापांचा खण-खणीत आवाज. हा लयबद्ध शिस्तीत पडणाऱ्या टापांचा नाद स्वातंत्र्यपूर्व काळात ब्रिटिशांच्या तालावर नाचणाऱ्या भारतीयांच्या गुलामी प्रवृत्तीचे द्योतक होता. "तुम्ही आमचे गुलाम आहात" ही जाणीव या देशाच्या जनतेच्या काळजाला प्रत्येक समेवरील टापांनी घरे पाडत होती. या टापांखाली चिरडले जाऊ ही भयावह जाणीव!

इकडे आपली क्लिन्न मनोगते जागती ठेवून अंधा-राच्या कुशीत शिरून कुठल्यातरी नशेत 'हरपले श्रेय' शोधण्याच्या प्रयत्नात सारेच मृगजळामागे धावताहेत. अस्थाईवर चुकीचा षड्ज धरून, न पेलणाऱ्या पट्टीत जीवनसंगीत गाण्याच्या प्रयत्नात!

(३) काळा : "शांत जगाच्या घामावरला
उडून काळा गेला वास"
(ओळी १३ – १४)

सारे कष्टाळू जग, दिवसभराच्या यांत्रिक, सहानुभूती-शून्य श्रमांनी थकलेले (कामगारांचे, कोळ्यांचे, मजुरांचे) जग शांत शांत झोपले. दिवसभराच्या कष्टाने घामेजलेली त्यांची अंगे; घामाने क्लिन्न झालेल्या अंगावरचा काळा वास रात्रीच्या गार वाऱ्याने उडून गेला, असे कवी लिहितात. येथे 'वास' ह्या नामाला 'काळा' हे विशेषण वापरले आहे. रंग हा दृष्टीचा (दृक्इंद्रियाचा) विषय आहे. कवीने तो घ्राणेंद्रियाचा विषय केला. ('सोनिया सुगंधु आला' असे श्री ज्ञानेश्वर लिहितात ना?) शैलीदृष्ट्या हे नवीनीकरण (coinage) व अन्यधर्मारोप आहे. (हे दोन्ही शैली-उपाय येथे प्रयुक्त आहेत.)

मर्ढेकरानी 'काळा वास' असे का लिहिले असावे? तर गिरणी कामगारांचा दिवसभर यंत्राशी संबंध. म्हणून अंगावर दिवसभर मशीनचे काळे तेल पडणार. काळ्या तेलाचा वास व त्यातच मिसळलेला घामाचा वास अशा मिश्रित वासाला काळा वास असे म्हटले असण्याची शक्यता आहे. शिवाय ही कामे करणारी माणसे बहुधा कृष्णवर्णी अधिक संख्येने असल्यानेही 'काळा वास' ही अपरिचित, नवीन कल्पना मर्ढेकरांना सुचली असावी.

(४) ढिल्या : 'ढिल्या' हा शब्द 'गळ्यावर' या शब्दाचे विशेषण असून, चौथ्या ओळीनंतर एकोणिसाव्या ओळीत त्याच क्रमाने दोन्ही शब्द आवृत्त झालेले आहेत. 'ढिला गळा' हा शब्दप्रयोग गायकाच्या गळ्याबाबत संगीताच्या परिभाषेत वापरतात.

वय उताराला लागलं म्हणजे शरीर थकणारच. शरीराची सहनशक्ती व प्रतिकारशक्तीही कमी होणारच. गाता गळाही पूर्वीसारखा खडा, जोमदार, दमदार नसतो. थकल्या शरीराचा गळाही थकतो. आता एकेक स्वर मोकळा, स्पष्ट, दाणेदार, गोळीबंद निघत नाही. आवाजात कंप येतो. तान अखंड, अथांब निघत नाही. गात्या गळ्याची ही स्थिती झाली म्हणजे गळा ढिला झाला, असे म्हणतात. ढिल्या गळ्याने ओरडूनही सुरात गाणे क्वचितच साधते. हे विशेषण योजून मर्ढेकरांनी औचित्यविवेक तर दाख-विलाच, शिवाय संगीतशास्त्रातील त्यांचे ज्ञानही आड-वळणाने सूचित केले आहे. या योजनेतून त्यांची शैलीही प्रकट झाली आहे, हे वेगळे सांगायला हवेच का?

क्रियाविशेषणे :

या कवितेतील क्रियाविशेषणांच्या उपयोजनात मर्ढे-करांचे पृथगात्म कौशल्य व शैलीय सौंदर्य दिसून येत नाही. उपयोजित विशेषण सामान्य अर्थाचेच संप्रेषण करतात, म्हणून शैलीच्या अंगाने त्यांची चर्चा करण्यात औचित्य नाही.

क्रियापदे :

'झुकला', 'कलल्या' या क्रियापदांची चर्चा वर आली आहेच. काही क्रियापदांची भूतकालाची रूपे करताना 'चुकून गेला', 'विझून गेला', 'उडून गेला' व शेवटी पुन्हा 'चुकून गेला' अशी पूर्ण भूतकालवाचक क्रियापदे वापरली हे वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. चुकला–'चुकून गेला'; विझला–'विझून गेला'; उडला–'उडून गेला' ह्या प्रत्येकी दोन रूपांत सूक्ष्म अर्थभेद जाणवतो. कवीने वापरलेल्या क्रियापदांमध्ये क्रिया कुणामुळे घडली हा विचार दुय्यम आहे. कारण हे पडणे तर अपरिहार्य आहे, अटळ आहे. घडले–घडून गेले–त्यावर इलाज नव्हता–नाही. ती चूकच होती. (अपवाद–उडून गेला.) त्या चुकीचे प्रायश्चित नाही. तसे त्या कृतीवर (बरी–वाईट कशीही असो.) तिचे परिमार्जन नाही. मुखातून सुटलेला शब्द, धनुष्यातून सुटलेला तीर परतून येत नसतो. तसे गेला

(-ली-ले...) जोडून केलेली क्रियारूपे, यांतून व्यक्त होणारी क्रिया उलट परतून येत नाही. म्हणून पहिले पाऊल टाकताना पुढे पश्चाताप करावा लागेल. अशी चूक करू नका; अस्थाईवर-चंचलतेवर-अस्थिरतेवर स्थायिक होऊ नये, ही कवीची भूमिका ह्या ('चुकून गेला', 'विझून गेला') क्रियापदांतून सूचित होते. ह्या कवितेतील सर्व प्रमुख शब्द पहिल्या दोन ओळींतील केन्द्रस्थानी मुखरित होतात. ही क्रियापदे अन्वर्थक व कवीची शैली-निदर्शके (Style Markers) ठरतात.

ह्या कवितेतील शब्दांची सूक्ष्म पाहणी केल्यावर असे लक्षात येते की मर्ढेकरांनी (काही अपवाद वगळून) विशेषणे, क्रियाविशेषणे व क्रियापदे ह्यांना प्रसरणशील आकाराच्या शब्दगटात ठेवले असले, आणि ते बरोबर असले तरीही या कवितेतील ह्या शब्दगटातील शब्द-विशेषत: क्रियाविशेषणे व क्रियापदे-शैलीदृष्ट्या फारशी प्रभावी वाटत नाहीत. क्रियाविशेषणांच्या योजनेत बाल-कवींचे अनन्य प्रभुत्व निर्विवाद आहे. मंात्र औचित्यपूर्ण, यथार्थ नवनवीन विशेषणे योजण्यात मर्ढेकरांचे प्रातिभ-कौशल्य प्रशंसनीय आहे. पण तेही त्यांचे पृथक् वैशिष्ट्य या कवितेत हरवले आहे.

क्रमविपर्यय :

मर्ढेकरांचा अत्यंत प्रिय असा हा शैली-उपाय आहे. बहुतेक कवितांच्या ओळी ओळींमधून शब्दक्रमभंग स्पष्टपणे दिसून येतो. आणि be sure, हा शब्दस्थान-बदल वृत्तयमकादी बंधनामुळे ते करीत नाहीत. 'वन बांबूंचे..', 'पिपात मेले ....' ह्यांमधील क्रमविपर्यय लगेच लक्षात येतो. क्रियापदाने ओळींचा आरंभ हे मर्ढेकरी-शैलीचे खास वैशिष्ट्य आहे. 'न्हालेल्या जणुं .... भंगु दे ....', फुटेल (होती वेडी आशा)', 'होता पायांतही वारा' अशी उदाहरणे पानापानांतून मिळतात. हे मर्ढेकरी कवितेचे नावीन्य व शैलीय वैशिष्ट्य प्रथमदर्शनीच लक्षात येते (वाचकांना मर्ढेकरांची कविता दुर्बोध वाटते, याच्या काही कारणांपैकी क्रमविपर्यय हे एक प्रमुख कारण काही वाचकांच्या दृष्टीने असू शकेलही.

प्रस्तुत कवितेतील क्रमविपर्यय ह्या शैली-उपायाच्या दोन उदाहरणांची चर्चा करू :-

(१) "अंधारावर विझून गेला
रात्रीचा या वीज-पिसारा" (ओळी ७-८)

वरील दोन ओळींतून एक वाक्य पूर्ण होते. ह्या वाक्यातील क्रियापद (विझून गेला) पहिल्या ओळीत शेवटी व कर्ता (वीज-पिसारा) दुसऱ्या ओळीच्या शेवटी, म्हणजे वाक्यान्ती असल्याने येथे स्पष्ट क्रमविपर्यय आहे. असे कवीला का करावेसे वाटले? वृत्तादी बंधने पाळून कवीने "रात्रीचा या वीज-पिसारा। अंधारावर विझून गेला" असे करता आले असते? तसे केले असते तर ओळी क्र. ५ व ६ ("नशेत .... तारा")शी अर्थसंधान साधले असते. पण सहाव्या ओळीतील 'तारा'शी आठव्या ओळीतील 'पिसारा' शब्दामुळे जे अन्त्ययमक जुळले ते साधता आले नसते. मर्ढेकर अन्त्ययमक साधण्याचे भान नेहमीच ठेवतात.

ओळी क्र. ५ ते ८ मिळून एक कडवे - एक 'युनिट' आहे. त्याचा एकत्र विचार व्हायला हवा. तसा केल्यास पाच-सहा ओळीनंतरच "रात्रीचा या वीज-पिसारा" ही ओळ चन्द्र-तारांचा प्रकाश हा रात्रीचा वीज-पिसारा ही कल्पना वाचकांच्या मनावर ठसविण्यास सहाव्या ओळीनंतर लगेच ठेवणे शैलीसौंदर्यदृष्ट्या अधिक अर्थपूर्ण ठरते. तात्पर्य, येथे क्रमविपर्यस्त रचना क्रम-विपर्यय-योजनेचा औचित्यभंग करते.

(२) "नालबंद अन् घोड्याची ये
टाप समेवर जिवंततेच्या" (ओळी क्र. ११-१२)

ह्या दोन ओळी मिळून एक अर्थपूर्ण वाक्य तयार होते. म्हणून क्रमविपर्ययाचा विचार एकत्रित व्हायला हवा. या दोन ओळींनी पूर्ण होणाऱ्या वाक्यात 'टाप' हा शब्द कर्ता आहे व 'ये' हे क्रियापद. 'ये' चा अर्थ 'येई' (येते.) हा आहे. अर्थात, कर्त्यापूर्वी क्रियापद आले आहे. तसेच 'समेवर' ह्या शब्दाचा अधिक तपशील देणारा 'जिवंततेच्या' हा शब्द (जो षष्ठी विभक्तीमुळे 'समेवर'च्या विशेषणाचे कार्य करतो.) एरवी गद्य रचनेत 'समेवर' शब्दापूर्वी 'जिवंततेच्या' हा शब्द आला असता, तो दहाव्या ओळीतील 'काळोखाच्या' या शब्दाशी (अन्त्याक्षराशी) यमक साधावे म्हणून 'समेवर'नंतर पडला आहे. (मर्ढेकर पादाकुलक छंदोबद्ध रचनेत सम-संख्येच्या दोन ओळीं-मधील अन्त्ययमक साधतात. (या नवकवितेच्या शिल्प-काराला छंद (मात्रावृत्ते) व यमकादींचे वावडे नव्हते, हे

मर्ढेकरोत्तर तथाकथित नवकवींनी लक्षात घ्यावे.) हे लक्षात घेता, "नालबंद ... जिवंततेच्या" ह्या ओळींत क्रमविपर्यय आहे.

येथे प्रश्न असा, की अशी क्रमविपर्यस्त रचना करण्याचे कवीचे प्रयोजन काय? मर्ढेकरांनी सांगीतिक प्रतिमा (व परिभाषा) वापरली आहे. हे स्पष्ट आहे. ओळीतील भावार्थ सांगतो की नालबंद घोड्याची टाप समेवर पडत होती. आता या दोन ओळी, ज्या बत्तीस मात्रांत (छंदमात्रा) निषद्ध आहेत. त्या सोळा मात्रांच्या (ताल–मात्रा) त्रितालात एका आवर्तनात बांधल्या तर सम कुठे येईल, हे जाणून घेण्यासाठी पुढील रचनाप्रयोग करून पाहिला :-

	९	१०	११	१२	१३	१४	१५	१६
मात्रा	धा नाऽ	तिं लबं	तिं ऽद	ता अन्	ता घोऽ	धिं ड्याऽ	धिं चीऽ	धा येऽ

१	२	३	४	५	६	७	८
धा टाऽ	धिं पस	धिं मेऽ	धा वर	धा जीवं	धिं ऽत	धिं तेऽ	धा च्याऽ

वरील रचनेवरून सुज्ञ वाचकांच्या (व संगीत-विषयक थोडी अभिरूची असणाऱ्या रसिकांच्या) लक्षात येईल की मर्ढेकरांच्या क्रमविपर्यस्त कौशल्यपूर्ण शब्द-योजनेमुळे त्रितालबद्ध योजनेत 'टाप' या शब्दावर (नेमके सांगायचे तर 'टा' या अक्षरावर) सम आहे. म्हणजे 'टाप समेवर' हे मर्ढेकरांचे शब्द मर्ढेकरांच्या संगीतातील जाणकारीने 'टा'वर सम आणून प्रत्यक्षात उतरविलेले आहेत. क्रमविपर्यय ह्या शैलीउपायाने इतके श्रुतिमधुर औचित्यसौंदर्य साधणाऱ्या कविश्रेष्ठाच्या प्रशंसेला शब्द अपुरे

आवृत्ती :

मार्जोरी बोल्टनने आवृत्तीचे सात प्रकार वर्णिले आहेत, त्यांपैकी सातवा प्रकार म्हणजे संपूर्ण कडव्याची काही शब्द फिरवून वा बदलून केलेली पुनरावृत्ती होय. ही बहुधा पहिल्या कडव्याची (ओळी १ ते ४) अंतिम कडव्यात केलेली आवृत्ती असते. आवृत्ती करताना कवीने बदललेले शब्द पहिल्या कडव्यातील प्रमेयासबंधी केलेल्या सूक्ष्म पुर्नविचारातून बदलले जातात. अंतिम कडव्यातून झालेल्या या आवृत्तीत संक्षेपाने एकूण कवितेचा उपसंहार, तात्पर्य किंवा भरतवाक्य असू शकते. मधली कडवी त्या विचारसूत्रावरील (प्रमेयावरील) सोदाहरण भाष्य वा स्पष्टीकरण असते. आवृत्त (अंतिम) कडव्याचे स्वरूप सामान्यतः असे असते. 'सामान्यतः' म्हणण्याचे कारण वेगवेगळ्या कवितेत अन्तिम कडव्याचे प्रयोजन (म्हणजे आवृत्तीचे प्रयोजन) वेगवेगळे असू शकेल. तरीही प्रामुख्याने मूळ प्रमेय वाचकांच्या मनावर बिंबविणे हेच आवृत्तीचे प्रयोजन असते.

प्रस्तुत कवितेतील कडवे पहिले व अन्तिम पुढील-प्रमाणे आहेत :-

कडवे–एक : ओळी क्र.

"अस्थाईवर स्थायिक झालों, १
चुकून गेला पहा अंतरा; २
ओरडून कां अतां लागणें ३
ढिल्या गळ्यावर पंचम गहिरा!" ४

कडवे–पाच : ओळी क्र.

(अंतिम) "अस्थाईवर पुन्हा परतलों १७
चुकून गेला पहा अंतरा; १८
ढिल्या गळ्यावर षड्ज बांधणें १९
अतां खालचा परंतु हसरा." २०

दोन कडव्यांत बदल असा :-

कडवे–१ कडवे–५

ओळ–१ स्थायिक झालों – पुन्हा परतलों ओळ १७
ओळ–२ बदल नाही – ओळ १८
ओळ–३ "ओरडून ... लागणे"–"ढिल्या ... बांधणें"१९
ओळ–४ ढिल्या .... गहिरा"–"अतां...हसरा." २०

पहिल्या दोन ओळींमधून एक घटना सांगितली आहे. त्यातील पहिल्या ओळीत 'मी' कडून एक कृती घडली. ती मुद्दाम, हेतूपूर्वक केली, की अज्ञानवश किंवा अनवधानाने केली, हे निश्चित सांगणे कठीण! तरीही 'अस्थाईवर स्थायिक झालों' ही चूकच होती. 'झालों' हे प्रथमपुरुषी एकवचनी भूतकालवाचक क्रियापद असल्याने 'मी' हाच कर्ता आहे. अर्थात ह्या चुकीचा जो परिणाम

'मी' लाच भोगावा लागला, तो दुसऱ्या ओळीत दिलेला आहे. पहिल्या दोन ओळींत सांगीतिक प्रतिमा वापरून मर्ढेकर मानवी, लौकिक जीवनाचेच रहस्य उलगडून दाखवित आहेत. ओळ ३ व ४ मध्ये अंतरा चुकून गेल्यामुळे ओरडून, घसा खरवडून ढिल्या गळयावर गहिरा (= नेमका, सूक्ष्मसखोल) पंचम लागणे शक्य नाही, हे कवी सांगतात.

प्रथमतः पूर्ण कविता वाचल्यावर वाचकांना प्रश्न पडतो, पहिल्या कडव्यातील प्रतिपादनानंतर चुकीचे परि-मार्जन करण्याचा उपाय कवी अंतिम कडव्यात जर सांगतात, तर मधली तीन कडवी 'रिडंडेट' नाहीत काय? यावर माझे उत्तर 'नाही' असे आहे. ही तीन कडवी पहिल्या कडव्यातील प्रमेयावरील सोदाहरण भाष्य आहे. आणि निशापती, तारा, अंधारावर विझून गेलेला हा वीज-पिसारा, क्लिन्न मोटारींचे मनोगत, नालबंद घोड्याची समेवर पडणारी टाप इत्यादी सहाय्यक प्रतिमांतून सारी लौकिक सृष्टीच 'अस्थाईवर स्थायिक' होण्याच्या प्रयत्नात चुकीच्या पायावर (= अस्थाईवर), अस्थिर, निराधार आधारस्वरावर (षड्जावर) डगमगत्या पावलांवर उभी आहे.

हा सर्व लौकिकाचा प्रवास करून अंतिम कडव्यात 'मी' पुन्हा अस्थाईवरच परत येतो. (रस्ता चुकल्यावर जिथे चुकलो, तिथेच-त्याच जागी-परत येऊन चूक सुधारावी लागते.) आता चूक कुठे झाली आहे, हे 'मी'ला कळले आहे. आपण अज्ञानी आहोत, हे कळले ही चढत्या ज्ञानमार्गाची पहिली पायरी आहे. आपली पट्टी चुकली, न पेलणाऱ्या पट्टीवरचा षड्ज लावला; मग पंचम कसा लागेल? तोही ढिल्या गळयावर? आणि पंचमच बेसूर लागला तर अंतरा चुकेल मुळात षड्जच चुकला होता. ह्या चुकीचे परिमार्जन, उपाय अंतिम दोन ओळींत आहे. म्हणूनच पहिले कडवे शेवटी आवृत्त होताना अंतिम दोन ओळी (क्र. १९ व २०) बदलल्या आहेत व 'ढिल्या गळयावर' ह्या शब्दांची पहिल्या कडव्या-तील चौथ्या ओळीतील स्थान आता अंतिम, आवृत्त कडव्यात तिसऱ्या (ओळ क्र. १९) ओळीत आणले आहे. दोन्ही ठिकाणी हे स्थान ओळींच्या आरंभीच आहे. कारण 'ढिल्या गळयावर' हे या कडव्यात महत्त्वाचे शब्द आहेत. 'ढिल्या गळयावर' हे शब्द शेवटी पहिल्या कडव्याची आवृत्ती होतानाही गाळले नाहीत याचे कारण गायकाचा आवाज ढिला झाला तर ती स्थिती पूर्ववत् होण्याची संधी काही सन्मान्य अपवाद वगळता जवळजवळ अशक्य असते. (विशेषणांच्या चर्चेत मी 'ढिल्या' या शब्दावर लिहिलेले विवेचन बघावे.)

आवृत्त ओळींमध्ये बदललेल्या शब्दांतून मर्ढेकर एकेका शब्दाचा किती सूक्ष्म विचार करतात व आवृत्तीचे सौंदर्य वृद्धिंगत करून शब्दपरिवर्तनाचे औचित्यही अबा-धित ठेवतात, हे स्पष्ट जाणवते. यातच मर्ढेकरांच्या शैलीचे रहस्य दडलेले आहे.

ह्या प्रदीर्घ लेखाला विराम देण्यापूर्वी, या कवितेच्या संदर्भात काही मतांचा चिकित्सा करणे कवितेच्या आकल-नाच्या नेमक्या दिशेकडे जाण्यासाठी उचित ठरेल. ही मते अशी :-

(१) स्थायी हे पूर्वांग म्हणजे लौकिक व अंतरा हा उत्तरांग म्हणजे अलौकिक असे सूत्र घेऊन स्थायीतील गायन हे लौकिक अंतरामधील गायन अलौकिक. कवीला अलौकिकाच्या वाटेने जायचे आहे वगैरे वगैरे...

हे सर्व कपोलकल्पित म्हणजेच अस्थाईवर स्थायिक होण्याचा असफल प्रयत्न आहे. मर्ढेकर लौकि-काचाच विचार करीत आहेत. "असशील जेथें तिथें रहा तूं। हा इथला मज पुरे फवारा" असे ईश्वराला उद्देशून मर्ढेकर 'ह्या गंगेमधिं गगन वितळलें' या कवितेत म्हणतात. (मर्ढेकरांना अलौकिक पातळीवर त्यांच्या भक्तांनी नेले.)

(२) 'क्लिन्न' या शब्दाशी "ध्वनिसादृश्याने 'खिन्न' या अर्थाची छटा पण मनात राहते." - यावर माझे मत असे की 'क्लिन्न'चा खिन्न हा अर्थ कोणत्याही स्थितीत चुकीचा आहे. (आपटे यांचा संस्कृत-इंग्रजी शब्दकोश, अन्य कोश व प्रस्तुत लेखकाने अनेक संस्कृत पडितांशी या संबंधात चर्चा केली आहे आहे.) ध्वनिसादृश्यामुळे समान अर्थाची छटा उत्पन्न होत असेल, तर गोंडा, वोंडा व धोंडा हे शब्द समानार्थी ठरायला या समीक्षकाला हरकत नसावी. 'दिंडी'वरून ध्वनिसादृश्यामुळे 'भेंडी'मध्ये समान अर्थछटा जाणवावी.

(३) तडजोड : समीक्षक लिहितात, "आयुष्यात माणसे

शेवटी तडजोड करतात. ढिल्या गळ्यावर गहिरा पंचम लागत नाही; हे लक्षात आल्यावर खालचा षड्ज लावतात. श्रेष्ठ यश, श्रेष्ठ जीवनमान मिळाले नाही तर निम्न दर्जाच्या यशाशी, जीवनमानाशी खोटे हसून तडजोड करतात. या वृत्तीमुळेच षड्जाला 'हसरा' असे मर्ढेकरांनी म्हटले आहे."

संगीतातील प्रतिमांची फोड करताना समीक्षक वरचा स्वर (षड्ज) म्हणजे श्रेष्ठ यश, श्रेष्ठ जीवनमान असे समीकरण मांडून "खालचा षड्ज परन्तु हसरा" म्हणजे निम्नस्तरीय यश, खालच्या पातळीवरचे जीवन 'खोटे हसून' (= नाइलाजाने) स्वीकारतात; ह्या अप्रिय जीवनाशी तडजोड करतात, हा अर्थ पटण्याजोगा नाहीच. गायनातील वरचा पंचम वा षड्ज (सा) हा श्रेष्ठ, उच्च प्रतीचा व खालचा षड्ज हा निम्नस्तरीय ही समीक्षकाची धारणाच चुकीच्या गृहीत कल्पनेवर (म्हणजे अस्थिरतेवर) उभी आहे. चुकीच्या पट्टीवर 'सा' धरल्यामुळे वरचा पंचम वा षड्ज ढिल्या गळ्यावर लागत नाही. चांगल्या चांगल्या गायकाची एखादी मैफल रंगत नाही. दुसरे गाणे सुरू करताना त्याने एक पट्टी खालचा स्वर (षड्ज) घेतला तर हा आधारस्वर 'हसरा'च राहिल. गाणे सुमधुर होईल. संगीतातील सर्व स्वरांचे मोल सारखेच आहे. गाण्यात कुठलाही स्वर किंचित बेसूर झाला तर गायकाचे स्वरसंतुलन व गाणे बिघडते. सर्वच स्वर समस्तरीय व समतुल्य आहेत व 'षड्ज' तर बाकीच्या सहा स्वरांचा जनक आहे तो निम्नस्तरीय कसा? यावरून 'तडजोड' या स्वरचित कल्पनेवरचे भाष्यच कोलमडून पडते. आणि "इरेस पडलो....." म्हणत कोणतेही आव्हान स्वीकारणाऱ्या मर्ढेकरांना तडजोड कधीच मान्य नाही. अनवधानाने घडलेल्या चुकीची, ती चूक झाली हे कळल्यानंतर, केलेली दुरूस्ती ही तडजोड नव्हे.

चूक नकळत घडत, घडविणाराही दुसराच असू शकतो, हे पुढील ओळींतून दुसऱ्या कवितेतून मर्ढेकर सांगतात :–

"कुठें तरी केव्हां तरी
जातें असें हें चुकून
आणि तरंगतो जीव
विना रंग, विना ऊन."

चुकते कधी, कुठे? चूक कशी घडते? कित्येकदा चुकीचे कारण, चुकीचा कर्ता प्रारब्ध, नियती, सुकृत, पूर्वकर्म? विचारवंतांची वेगवेगळी उत्तरे मिळतात. अस्थाई (= अस्थिरता) हेच पार्थिव जीवनातील सत्य आहे. 'अस्थाईवर (= अस्थिरतेवर) स्थायिक होणे', हा वदतोव्याघात आहे. 'contradiction in term' आहे. 'स्थायी' फक्त 'तो' आणि 'षड्ज' आहे. 'षड्ज' म्हणजे 'सा' हा शंकराचा स्वर म्हणूनही 'षड्ज' व त्यातून स्वर-विश्व निर्माण झाले आहे.

संत कबीराच्या मूळ दोह्यातून प्रेरित होऊन कविश्रेष्ठ ग. दि. माडगूळकरांनी 'जगाच्या पाठीवर' ह्या चित्रपटासाठी एक गीत लिहिलेले होते. त्याच्या दोन ओळी आठवतात

"कुणी न येथे भला, चांगला!
जो तो पथ चुकलेला।।
जग हें बंदीशाला।।"

या जगात सर्वच 'अस्थाईवर' – अस्थिरतेवर, क्षणभंगुरतेवर उगमगत्या पावलांवर उभे राहून, स्वतःला स्थैर्य प्राप्त झाले आहे, या भ्रमात वावरतात. पूर्णत्वापुढे अपूर्णाला झुकावे लागते. आपण सर्वच अपूर्ण आहोत. व्यंजने आहोत. मर्ढेकर म्हणतात, –

"कधीं लागेल गा नख
तुझें माझिया गळ्याला
आणि सामर्थ्याचा स्वर
माझिया गा व्यंजनाला!" (-किती पायीं लागूं...)

(ह्या अंतिम दोन ओळींचे मूळ माधव ज्युलियनच्या 'सुनितांजली-१०' मधील "देवी, व्यंजन मी स्वराविण तुझ्या होऊ कसा अक्षर?" ह्या ओळीत आहे.

तात्पर्य, मानवी जीवनातील अस्थिरतेमुळे आलेली अपूर्णता ही मर्ढेकरांची व्यथा आहे. या अपूर्णतेचे बंध तोडून जीवन सफल-संपूर्ण करण्यासाठी कुठेतरी श्रद्धेचे, आत्यंतिक व समर्पित निष्ठेचे स्थायी बळ, पायाभूत आधारच 'अंतरा' सहज गाठायला सहाय्यक ठरेल, ही कवीची दृढ धारणा आहे. सांगीतिक प्रतिमांच्या माध्यमातून मर्ढेकरांनी जीवनातील हरवलेले स्वर शोधण्याचा या कवितेत सुफल प्रयत्न केलेला आहे.

संदर्भ टीपा :–

१. पहा :– भृगुवार सुरेश, 'मर्ढेकरांची काव्यशैली'

– नवभारत, नोव्हें. २००९. मर्ढेकर विशेषांक.
२. पहा – तत्रैव.
३. बोल्टन एम्. 'ॲनाटॉमी ऑफ पोएट्री' पृ. ५.
४. रीड हर्बर्ट, 'द इंग्लिश प्रोज स्टाइल' पृ. २०.
५. बोल्टन एम्. (उनि. क्र. ३) पृ. १५४.
६. तत्रैव, पृ. १५५.
७. चॅटबर्न., पहा. भृगुवार सुरेश, 'गोविंदाग्रज शैली : स्वरूप समीक्षा' (विजय प्रकाशन, नागपूर), पृ. ८२-८३.
८. बोल्टन. एम्. 'ॲनॉटॉमी ऑफ पोएट्री', पृ. ७३.
९. तत्रैव, पृ. ७३ ते ८०.



समन्वय संस्कृती आणि भारतीय राष्ट्रवाद

- मल्लिकार्जुन बंदारे

प्रस्तावना :

बहुभाषिक, बहुधार्मिक आणि बहुवंशिक समाजामध्ये सांस्कृतिक स्वातंत्र्य सर्व घटकांना कशाप्रकारे उपलब्ध करून द्यावे, याबाबत तीन मार्ग आहेत. त्यापैकी पहिला मार्ग, आपल्या समाजामध्ये एकच संस्कृती राहील. इतर संस्कृती राहणार नाही. आमची संस्कृती स्वीकारा नाही तर, देश सोडून जा. हा मार्ग १५ व्या शतकात स्पैनिश लोकांनी अवलंबिली. दुसरा मार्ग, बहुसंख्यांक लोकांनी अल्पसंख्यांक लोकांवर वर्चस्व लादून राज्य करणे हा होय. हा मार्ग युरोपीय सत्ताधाऱ्यांनी स्वीकारला आणि तिसरा मार्ग, संस्कृती समन्वयाचा आणि सर्वांना धार्मिक अधिकार प्रदान करण्याचा आहे. हा मार्ग प्राचीन काळात भारतीयांनी स्वीकारला. या तीन मार्गांपैकी आचार्य काकासाहेब कालेलकरांनी तिसऱ्या मार्गाचा पुरस्कार केला. गेल्या शंभर-सव्वाशे वर्षात भारताचे सर्व मनीषी याच समन्वयाची उपासना करत आले आहेत.

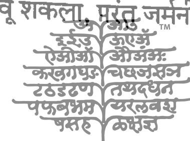
गांधीवादाच्या सांस्कृतिक विचारांचा विकास काकासाहेब कालेलकरांनी केला. भारतीय संस्कृतीबाबत, भारतीय समाजाच्या जडणघडणीबाबत म. गांधींजींचा स्वतःचा विशिष्ट दृष्टिकोण होता. ज्याचा उल्लेख 'हिंदस्वराज्य' या पुस्तकात म. गांधींनी केला होता. काका कालेलकरांनी त्यांच्या 'समन्वय संस्कृती के ओर' व 'समन्वय साधक' या ग्रंथात गांधीवादाचा सांस्कृतिक मताचा विकास केला.

आचार्य काकासाहेब कालेलकरांच्या मते, भारतीय संस्कृती म्हणजे केवळ आर्य संस्कृती नव्हे. केवळ हिंदू संस्कृती नव्हे. भारतीय संस्कृतीचे केंद्र आहे भारतवर्ष, परंतु तिचा परिघ भारत वर्षापुरता सीमित नाही. भारतीय संस्कृती भारताच्या इतिहासाहून मोठी आहे. इतिहास केवळ भूतकाळाचाच विचार करतो. संस्कृतीचा संबंध भूतकाळ, वर्तमान आणि भविष्यकाळ तिन्ही काळाशी येतो. इतिहासाला आपले भविष्य ठाऊक नसते. संस्कृती आपल्या भविष्याच्या ध्रुवताऱ्याकडे दृष्टी ठेवूनच चालत असते. भारतात अनेक धर्म, भाषा, वंशाचे लोक अनेक देशांतून येऊन येथे बसले आहेत. संपत्ती, बुद्धिशक्ती, कौशल्य, उदारता, शालीनता प्रत्येक बाबतीत हे लोक भिन्न भिन्न कोटीचे आहेत आणि तरी देखील आपण म्हणत असतो की, भारताची संस्कृती एक आहे, अखंड आहे, अविभाज्य आहे. भिन्नधर्मीय लोक देखील भारतीय संस्कृतीत येऊ शकतात.

भारतीय संस्कृतीमध्ये वेगवेगळ्या आचार-विचारांचा समन्वय आणि समावेशनाची थोर परंपरा आहे. कोणत्याही प्रकारची बळजबरी न करता भारतीय संस्कृती स्वतःच्या वेगळेपणाची छाप लोकांवर टाकताना आपल्याला दिसते. भारतात सांस्कृतिक विविधता असली तरी, भारतीय लोक एकतेच्या सूत्रात बांधले गेले आहेत.

राजाराममोहन रॉय, अरविंद घोष, न्या. रानडे, स्वामी विवेकानंद, रविंद्रनाथ टागोर आदी लोकांनी जी समन्वयाची तेजस्वी साधना केली, त्यास एकत्र करून म. गांधींनी सांस्कृतिक समन्वयाद्वारे भारताला पूर्ण स्वराज्याचे दर्शन करून दाखविले. मानवजातीसाठी संघर्षाची साधना कालबाह्य, जुनी व निःसत्त्व झालेली आहे. संघर्षाचा अर्थ सर्वनाश आहे. हा जगाच्या इतिहासाचा अनुभव आहे. ज्या राष्ट्राने संघर्षाला टाळून सहअस्तित्वाला स्वीकारले, त्यालाच आता समन्वयाद्वारे स्वतंत्र सहयोगाचा मार्ग साफ करावा लागेल. संघर्षाच्या तुलनेत सह-अस्तित्व निःसंदेह श्रेयस्कर आहे. परंतु सहयोगाशिवाय सह-अस्तित्व केवळ विकृतच नाही, तर विषारी आहे. असे काका कालेलकरांचे मत आहे.

काका कालेलकर म्हणतात की, संख्याबलाच्या आधारावर जे मस्त बनतात ते पाहता-पाहता आंधळे बनतात. शक्ती असूनसुद्धा त्यांचा नाश होतो. सर्व प्रकारच्या सवलती असूनसुद्धा केवळ माजोरीपणामुळे हिटलरने आंधळीनीती अवलंबिली आणि त्याचा नाश झाला. जर्मन युवकांना हिटलर भडकावू शकला, परंतु जर्मनीचे कल्याण





अनुक्रमणिका

करू शकला नाही. भडकलेले लोक पराभवानंतर पश्चाताप व्यक्त करतात. परंतु पुन्हा संधी मिळाल्यानंतर आंधळे बनून जगाला त्रास देतात. म. गांधींनी भारताच्या आत्म्याला जागवून संपूर्ण राष्ट्राला संजीवन करून सर्वधर्म समभावाचा संदेश संपूर्ण जगाला दिला. अहिंसक शक्तीची ओळख जगाला करून देऊन विश्वशांतीचे बीजे रोवली.

भारतीय संस्कृती 'संगम-संस्कृती' आहे. त्यामध्ये इंग्रजी संस्कृती घेण्यास सुद्धा सवलत आहे. या गोऱ्या लोकांच्या संस्कृतीतून जे काही घ्यावयाचे आहे, ते आपण स्वखुशीने आपल्या संस्कृतीमध्ये घेऊ. परंतु पहिल्यांदा आपल्या देशामध्ये आपली संस्कृती चालली पाहिजे. आज आपल्यावर इंग्रजी भाषेद्वारे पश्चिमेकडील विचार व संस्कृती लादली जात आहे. भारतीय भाषा आज पुष्ट होत आहेत, हे खरे आहे. परंतु त्यांची स्थिती मोठ्या घरातील दासीप्रमाणे आहे. प्रांतीय भाषा संकुचित भावनेला जन्म देत आहेत, ते राष्ट्रीय एकात्मेशी द्रोह करणारी आहेत, असे म्हणून खुलेपणाने देशातील जन-भाषांचा अपमान करून एकता आणि राष्ट्रीयता इंग्रजी भाषेद्वारेच जपली जात आहे. ज्या प्रादेशिक भाषेद्वारे रविंद्रनाथ टागोर, म. गांधी, लो. टिळक देशाला आणि जगाला सर्वोच्च विचार व आदर्श देवू शकले तीच भाषा संकुचित भावनेची आहे, म्हणून इंग्रजीद्वारेच आम्ही आपली राष्ट्रीयता आणि विशाल मानवतेला सांभाळू शकतो. हे भारतीयांना लाचारीने ऐकावे लागत आहे. म्हणून काले-लकर म्हणतात की, जेव्हा पुरुषार्थ क्षीण होतो, उदार व्यापकतेचा विलया होतो, तेव्हा संकुचित मानसिकतेचे लोक जनभाषेला बिघडवून त्याला हिनतेचे वाहक बनवि-तात. इंग्रजी भाषा, संस्कृती आणि साहित्यावर वाढलेले विद्वान लोक स्वदेशी संस्कृतीचा अनादर करतात आणि परदेशी संस्कृतीची प्रतिष्ठा वाढवितात. भारताच्या संगम-संस्कृतीमध्ये आदान-प्रदान चालू राहणे गरजेचे आहे. परंतु हे आदान-प्रदान विदेशी भाषेच्या अधीन झालेल्या राज्यकर्त्यांद्वारे राष्ट्रावर लादलेली असू नये. कारण मूठभर इंग्रजी भाषा जाणणारे लोक स्वतःची वेगळी एक जात बनवितात. असे काका कालेलकरांचे मत आहे.

भारतीयांची जीवन साधना संघर्षापेक्षा सहअस्ति-त्वास अनुकूल आहे. आपण विविधतेला केवळ आश्रय दिला नाही तर, त्याचा एक महोत्सव चालविला. आज भारत बहुवंशी, बहुधर्मी, बहुभाषी आणि बहुपक्षीय समाज व राष्ट्र बनलेला आहे. भारतीय लोकांनी सह-अस्तित्वाची भरपूर साधना केली. परंतु सहयोगाशिवाय, घनिष्ठ संपर्का-शिवाय आणि ओत-प्रोत झाल्याशिवाय मानवजातीचा जीवन उद्देश कृतार्थ होऊ शकत नाही. त्यासाठी भारताला प्रथम आंतरिक परिवर्तन आणि क्रांती करावी लागेल.

काका कालेलकर धर्मनिरपेक्ष राष्ट्रवादाचे पुरस्कर्ते होते. भारताला जर खऱ्या अर्थाने विकास करायचा असेल तर 'धर्मनिरपेक्ष'ते शिवाय पर्याय नाही. भारतीय राज्यघटनेत सर्वांना समान अधिकार व सांस्कृतिक स्वातंत्र्य प्रदान करण्यात आलेले आहे. हा देश ईसाई, इस्लाम, यहुदी, पारसी आदी अनेक धर्माच्या लोकांचा सुद्धा 'स्वदेश' आहे. त्यांना स्वीकारण्याची जबाबदारी मुख्यतः या देशातील बहुसंख्यांक हिंदूची सर्वात अधिक आहे. बहुसंख्यांकांनी अल्पसंख्यांकांना दाबून टाकण्याचा प्रयत्न करू नये व अल्पसंख्यांकांनी अकारण अडचण निर्माण करण्याचे प्रयत्न करू नयेत. बहुसंख्यांक व अल्पसंख्यांक असे विभाजन करण्यामागे समाजहित विरोधी लोकांचा स्वार्थ दडलेला असतो. आजकाल राजकीय संघर्षामुळे हिंदू-मुसलमानांचे हृदय विभागले आहे. बुद्धी भ्रष्ट झाली आहे. त्यामुळे त्यांना सर्वत्र विकृती दिसून येते. भारतीय संतांनी व समाजसुधारकांनी संस्कृती समन्वयाचे जे कार्य केले, त्यास तोडण्याचे काम इंग्रज, हिंदू व मुसलमान राजकीय अभिजणाने प्राणपणाने केले. सरकारी नोकरीचा, अर्थकारणाचा प्रभाव ज्या लोकांवर आहे, ते स्वतः मानवतेला हरवून बसतात आणि दुसऱ्यांनाही खड्ड्यात ढकलतात. विभक्तपणामुळे गैरसमज आणि वैमनस्य निर्माण होते. यावर उपाय सह-अस्तित्व, सहयोग आणि समन्वय आहे. यामध्ये मुख्य भूमिका हिंदूंची आहे. हिंदूंनी अहिंसक, उदार, सहिष्णु असले पाहिजे. त्यांनी इतरांचे वेगवेगळे विचार मान्य केले पाहिजे. अशी काका कालेलकरांची भूमिका आहे.

काका कालेलकरांच्या मते, आता भारताचा उद्धार राजकीय समझोत्याने आणि आंतरराष्ट्रीय राजकारणाचा खेळ खेळूनही व्हावयाचा नाही. हे आपण लक्षात ठेवले

पाहिजे. भारताच्या उद्धारासाठी संपूर्ण जनतेचे मानसच बदलावे लागेल. वैयक्तिक आणि सामाजिक जीवनाचे आदर्श बदलावे लागतील. भारतात आणि भारताबाहेर ख्रिश्चन, इस्लाम, बौद्ध आणि साम्यवादी असे चार धर्म पसरलेले आहेत. यांचा आपण विरोध किंवा अस्वीकार करू शकत नाही. त्यांचा बहिष्कार करणे देखील शक्य नाही. आपण या सर्वांच्या भांडणात पडलो तर जगाचा नाश होण्यापूर्वी आपलाच नाश होईल. आपण या सर्व धर्मांच्या खुबीची आदर करावी. जोपर्यंत त्यांचे दोष दूर होत नाहीत तोपर्यंत त्यांना सहन करावे आणि सर्वांमध्ये समन्वय घडवून आणण्याचा प्राणपणाने प्रयत्न करावा. सर्वांशी आपण कौटुंबिक संबंध प्रस्थापित करावा. या कामात आपल्याला इतरांकडून मदत होईल याचा हिशोब लावायला आपण बसू नये. जी मदत मिळेल ती प्रसन्नतेने घ्यावी. परंतु आपला पुरुषार्थ आपण आपल्याच बळावर उभा केला पाहिजे. मात्र ही शुद्धनीती समाजाला पटली पाहिजे.

हिंदू धर्माला व्यापक व्हावयाचे आहे. हिंदू संस्कृतीला सर्वग्राही व्हायचे आहे. हिंदू धर्म इतका व्यापक व्हावा की त्याची नवसंस्कृती भारतीय संस्कृती या नावाने ओळखली जावी. तिची प्रेरणा विश्वसमन्वयाची असेल. तिच्यात समस्त मानवजातीचा उद्धार करण्याची कल्याणकारी शक्ती असेल. भारतीय संस्कृती ही जिवंत, चैतन्यमय आणि वर्धमान वस्तू आहे. संपूर्ण मानव जातीचे अंतिम कल्याण हाच तिचा आदर्श आहे. भारतवर्ष हे तिचे केंद्र, मध्यबिंदू आहे. परंतु तिचे कार्यक्षेत्र अखिल विश्व आहे. समन्वय युगाची तयारी करण्यासाठी जगद्व्यापी परिवर्तन करावे लागेल. अष्टयोगाची विश्वसाधना करावी लागेल. ज्यामध्ये ज्ञानयोग, कर्मयोग, भक्तियोग, सहयोग, जीवनयोग, आत्मयोग, उपासनायोग आणि साम्ययोग या योगांचा समावेश होतो. या योगाद्वारे भारतीयांनी सामूहिक साधना करून सांस्कृतिक समन्वय साधावा. असे काका कालेलकरांचे मत आहे.

पश्चिम युरोपमध्ये बहुसंस्कृतीवादाचा पुरस्कार केला जातो. बहुसंस्कृतीवादात भिखू पारेख यांच्या मुख्य चार भूमिका आहे.

१) ज्या समाजात सांस्कृतिक विविधता आहे, त्या समाजात लोकांना वर्तणुकीचे अनेक पर्याय उपलब्ध होतात. पर्यायाचे मोठ्या प्रमाणात स्वातंत्र्य मिळते. यातून विविधता निर्माण होते. या पर्यायाचा त्या समाजाला फायदा होतो.

२) मनुष्याच्या विकासात संस्कृती एक महत्त्वाचा भाग असून ती महत्त्वाची भूमिका बजावते. प्रत्येक माणसाला त्याची संस्कृती जपण्याचा अधिकार आहे. सध्या समाजामध्ये एकीकरण किंवा समावेशन प्रवृत्ती वाढत आहे. परंतु याला विरोध झाला पाहिजे. कोणत्याही लोकशाही समाजाने असे वातावरण निर्माण करावे की, प्रत्येक समाजाला स्वतःचे जीवन जगता येईल. कोणतीही भीती असू नये.

३) बहुसंस्कृतीक विश्व हे एक प्रकारचे आकर्षक विश्व आहे. येथे वेगवेगळ्या जीवनपद्धती असतात. संस्कृती अतिशय समृद्ध व विविधतेने नटलेली असते. समाजातील सर्व लोकांचा यामध्ये फायदा होतो.

४) बहुसंस्कृतिक समाजामध्ये वेगवेगळ्या संस्कृतीच्यात एक प्रकारची निरोधी स्पर्धा होते. विचार व जीवन जगण्याच्या मार्गात स्पर्धा होते. कोणत्याही एका संस्कृतीचे वर्चस्व संपूर्ण समाजावर प्रस्थापित होत नाही.

भिखू पारेख यांनी अशाप्रकारे या बहुसंस्कृतिक समाजाच्या अस्तित्वाला पाठिंबा दिला आहे. काकासाहेब कालेलकर आणि भिखू पारेख यांच्या भूमिका तुलना करता असे दिसते की, काकासाहेब सुट्या-सुट्या व्यक्तिविशिष्ट संस्कृतीचे पुरस्कर्ते आहेत. बहुसंस्कृतीवाद त्यांना हवा आहे. परंतु त्यांचे मुख्य अधिष्ठान समन्वयवादाचे आहे. उच्चतर ध्येय-दृष्टी प्राप्त करण्यासाठी एकात्म मानवी जीवन आवश्यक आहे. सांस्कृतिक समन्वय आणि बहुसंस्कृतीक विविधता त्यांना अपेक्षित होती. गांधीवादी ध्येयदृष्टी काकासाहेबांच्या मांडणीत आहे. भिखू पारेख गांधीवादाचे भाष्यकार असतानाही काकासाहेब कालेलकरांचे सूत्र त्यांना गवसले नाही. हे काकासाहेबांचे श्रेष्ठत्व आहे. आज जगभर संस्कृती संघर्ष चालू असताना काकासाहेबांनी सांस्कृतिक समन्वयाचा पुरस्कार केला.

संदर्भग्रंथ सूची :–

१. गांधी मो. का. 'हिंदस्वराज्य', भारती मुद्रणालय, कोल्हापूर, २००८.

२. कालेलकर काका – 'समन्वय संस्कृती के ओर', गांधी हिंदुस्थानी साहित्य सभा, नवी दिल्ली, १९९७.

३. कालेलकर काका – 'समन्वयक साधक' गांधी हिंदुस्थानी साहित्य सभा, नवी दिल्ली, १९९२.

४. कालेलकर काका – 'गांधींजी का रचनात्मक क्रांतीशास्त्र', नवजीवन प्रकाशन, अहमदाबाद, १९६२.

५. कालेलकर काका – 'नवभारताचा उद्गाता', बोरा आणि कंपनी, मुंबई, १९७३.

६. जोशी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री, वैदिक संस्कृतीचा विकास, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई, सातारा १९९६.

७. जावडेकर शं. द. – 'भारतीय संस्कृतीचे अमृतत्त्व', नवभारत मासिक, २००९.

८. Bhiku Parikh - Rethinking Multiculturalism : Cultural Diversity and Political Theory, Inconillam Press, London, 2000.



दारिद्र्य आणि विषमता वाढविणारी भारतीय अर्थव्यवस्था

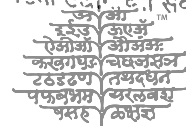
– श्री. प्रभाकर कुलकर्णी

स्वातंत्र्यपूर्व काळात देशाच्या शहरी आणि ग्रामीण भागांत गरिबी आणि विषमता होती. राजेशाही, सरंजामशाही, बडे जमीनदार, खासगी सावकारी असे संपन्न घटक एका बाजूला आणि लहान शेतकरी, शहरी व ग्रामीण मध्यमवर्ग कष्टकरी नोकरदार असे असंघटित व दुर्लक्षित घटक अशी विषमता होती. ब्रिटिशांना ही विषम व्यवस्था बदलण्याची व गरिबी दूर करून आर्थिक-सामाजिक समता निर्माण करण्याची गरज नव्हती. कारण या विषम व्यवस्थेमुळेच त्यांना राज्य करणे सोपे होते. राजेशाही, सरंजामशाही यांच्याशी चांगले संबंध प्रस्थापित करून आपले राज्य शाबूत ठेवणे, बहुसंख्य समाजाला असंघटित ठेवणे त्यांच्या हिताचे होते. तरीही बहुसंख्य समाज शेतीप्रधान देशामुळे ग्रामीण भागांत विखुरला आहे, याची त्यांना जाणीव होती. या 'रयत' समाजासाठी काही केले पाहिजे, किंबहुना करीत असल्याचा आभास तरी निर्माण केला पाहिजे यासाठी ब्रिटिश राज्यकर्ते आपली व्यूहरचना तयार ठेवीत होते.

देशांतील सर्व अर्थव्यवहारावर नियंत्रण ठेवणारी रिझर्व्ह बँक १९३४ साली ब्रिटिश काळांतच स्थापन झाली. मोठी औद्योगिक घराणी, श्रीमंत समाजांतील प्रतिष्ठित मंडळी यांचे आर्थिक व्यवहार सांभाळण्यासाठी खासगी बँका स्थापन झाल्या. या बँकाना शहरी अगर ग्रामीण भागांतील उपेक्षित घटकांना अर्थसहाय्य करून त्यांची आर्थिक उन्नती करण्यांत रस नव्हता. आपली श्रीमंती, प्रतिष्ठा वाढावी व आपल्या उद्योग–व्यवसायांतून मिळणारी आर्थिक व त्यामुळे काही प्रमाणांत राजकीय सत्ता उपभोगावी एवढेच उद्दिष्ट होते व ते पार पाडण्यासाठी त्यांच्या वर्चस्वाखालील बँका कार्य करीत होत्या. टाटा-बिर्ला हे भारतीय उद्योगक्षेत्राचे प्रणेते होते व त्यांनी या काळांत उद्योगविकासाचे पर्व निर्माण केले हे खरे. खासगी बँकांची त्यांना होणारी भरपूर आर्थिक मदत ही महत्त्वाची होती व ब्रिटिश वर्चस्वातील रिझर्व्ह बँक आणि इतर बँका त्यांच्या दिमतीला हजर होत्या. साम्राज्यशाहीचा विस्तार हा भांडवली अर्थव्यवस्थेवर आधारलेला असल्यामुळे व बडे उद्योग व श्रीमंत राजेशाही यांच्याशी संपर्क ठेवून उर्वरित जनतेवर सुखेनैव राज्य करावे ही ब्रिटिशांची राजनीति असल्यामुळे या बड्या उद्योगांना आर्थिक अडचण भासली नाही. स्वातंत्र्यचळवळीत बिर्ला गांधीजींच्याबरोबर होते तरीही बिर्लांविरोधी ब्रिटिशांनी कारवाई केल्याचे अगर त्यांच्या उद्योगप्रक्रियेत अडथळे आणले असे चित्र दिसत नाही. यामुळे रिझर्व्ह बँक, इतर बँका आणि मोठे उद्योग अगर 'कार्पोरेट सेक्टर' यांचे साहचर्य अबाधित राहिले. यामुळे त्या काळांतही इतर क्षेत्रांत व विशेषत शेतीक्षेत्रांत उपेक्षा असली तरी उद्योगक्षेत्राचा विकास चालूच राहिला.

बँका, रिझर्व्ह बँका, सरकार आणि राजकीय पक्ष यांचे बडे उद्योग व कार्पोरेट क्षेत्रांशी साहचर्य स्वातंत्र्यानंतरच्या काळांतही चालून राहिले. ग्रामीण विकास हाच शेतीप्रधान भारताचा खरा मूलाधार आहे, 'खेड्याकडे चला' असे गांधीजी एका बाजूला सांगत असताना पंडित नेहरु इंग्लंडमधील औद्योगिक क्रांतीच्या प्रभावाखाली होते. देशांतील ग्रामीण भाग किती गरीब, विषम आणि उपेक्षित आहे याची जाणीव पंडित नेहरुंना होती व त्यासंबंधीचे वर्णन त्यांनी 'डिस्कव्हरी ऑफ इंडिया' या पुस्तकांत केले आहे. पण ग्रामीण अर्थव्यवस्था आणि विशेषतः शेतीक्षेत्र विकसित करावे या उद्दिष्टाला त्यांनी सरकारी पातळीवर अग्रक्रम दिला नाही. उद्योगाला अग्रक्रम देऊन देशांतील चार पाच महानगरांत उद्योग विकासाच्या संधी दिल्या, त्यासाठी विशेष सवलती देऊन देशाच्या अर्थव्यवस्थेत उद्योग आणि कार्पोरेट क्षेत्र यांचे महत्त्व व प्रभाव सातत्याने वाढत राहील अशी व्यवस्था निर्माण केली.

देशांतील गरिबी आणि विषमता वाढत आहे, राजसत्ता आणि अर्थसत्ता [illegible] उद्योगांच्या सेवेत [illegible]





आहे, बँका जणू बड्या उद्योगांच्या खिशांत आहेत हे वास्तव लक्षात आल्यानंतर इंदिरा गांधीनी बँकांच्या राष्ट्रीयीकरणाचा निर्णय घेऊन प्रथम राष्ट्रपतींना वटहुकूम १९ जुलै १९६९ रोजी काढून तिसरे दिवशी लोकसभेत राष्ट्रीयीकरणाची घोषणा केली. भांडवली अर्थव्यवस्थेचे पुरस्कर्ते मोरारजी देसाई व त्यांचे सहकारी यांचा विरोध असतानाही इंदिराजींनी हा ऐतिहासिक निर्णय केला. या राष्ट्रीयीकरणाची तीन प्रमुख उद्दिष्टे होती.

१) अर्थव्यवहारांतील उत्पादक घटक व विशेषत: शेतकरी, लघुउद्योजक आणि स्वयं-रोजगाराच्या माध्यमांतून कार्य करणारे सेवा उद्योग यांच्या आर्थिक गरजा लक्षात घेऊन अर्थसहाय्य करणे.

२) देशाच्या विविध भागांतील उपेक्षित मागास विभागांच्या विकासासाठी नवीन व पुरोगामी विचार-व्यवहाराचे उद्योजक निवडून त्यांना मागास भागांतील औद्योगिक विकासकार्यात सहभाग घेता यावा, यासाठी राष्ट्रीयीकृत बँकामार्फत अर्थसहाय्य करून पूर्ण संधी देणे.

३) अनुत्पादक कार्यासाठी व विशेषत: काल्पनिक, फसव्या व आक्षेपार्ह व्यवहारासाठी बँकांचा पैसा वापरणाऱ्यांना प्रतिबंध करणे व अशा व्यवहारांचे बँकिंग क्षेत्रांतून उच्चाटन करणे.

या तीन प्रमुख उद्दिष्टानुसार आजचे अर्थव्यवहार आणि बँकांचा कारभार चालू आहे काय? या प्रश्नाचे उत्तर नकारार्थी येण्याचे कारण काय? कारण असे की राष्ट्रीयीकरण झाले, उद्दिष्टे ठरली तरी प्रत्यक्ष कार्यवाही करण्यासाठी जी प्रातिनिधिक व कार्यक्षम यंत्रणा निर्माण केली पाहिजे तीच केलेली नाही. ब्रिटिशकालीन रिझर्व्ह बँक ज्या तत्कालीन कायद्यानुसार स्थापन झाली, त्या तत्कालीन कायद्यांत बदल नाही. रिझर्व्ह बँकेचे संचालक मंडळ आजही त्याच कायद्यानुसार स्थापन केले जाते. त्यामुळे संचालक मंडळांवर बडे उद्योगपती व 'कार्पोरेट सेक्टर'चे प्रतिनिधी असावेत या तरतुदी नुसार आजही संचालक मंडळांत उद्योगसम्राट, श्रीमंत कंपन्यांचे प्रतिनिधीच आहेत. राष्ट्रीयीकरणानंतर गेल्या ४१ वर्षात रिझर्व्ह बँक आणि सर्व राष्ट्रीयीकृत बँकाच्या संचालक मंडळावर बड्या उद्योगांचे, श्रीमंतांचे आणि उच्चपदस्थ नोकरशहांचे प्रतिनिधी आहेत. त्यामुळे राष्ट्रीयीकरणामागील सर्व उद्दिष्टांचा केवळ देखावा निर्माण करणे, उद्दिष्टांपैकी अल्प प्रमाणांत कार्यवाही करणे, सरकारच्या यासंबंधीच्या कोणत्याही आदेशाची पूर्ण कार्यवाही न करणे अगर काही नवीन नियम अगर अटी लादून कार्यवाहीच टाळणे अशी किमया सर्वच राष्ट्रीयीकृत बँका करीत आहेत व या उदासीनतेसंबंधी रिझर्व्ह बँक स्वत:ची कोणतीही नियंत्रण-व्यवस्था निर्माण करीत नाही आणि राष्ट्रीयीकरणाची उद्दिष्टे डावलणाऱ्या बँकाविरोधी कारवाई करीत नाही. कारण रिझर्व्ह बँकेवर, शेतकरी, लघुउद्योजक आणि स्वयं-रोजगाराचा आग्रह धरणारे प्रतिनिधीच नाहीत. राष्ट्रीयीकृत बँकांच्या संचालक मंडळावरही या तीन प्रमुख घटकांना प्रतिनिधित्व नाही. परिणामी सर्व अर्थव्यवस्था बड्या उद्योगांच्या व 'कार्पोरेट क्षेत्राच्या' प्रभावाखाली आहे.

केंद्र सरकारने रिझर्व्ह बँक आणि राष्ट्रीयीकृत बँकांची निर्णय करणारी व्यवस्था बड्या उद्योगसमूहाच्या सेवेसाठी राबवणारी ठेवली आहे. सरकारची धोरणे आणि निर्णय मोठ्या उद्योगसमूहांच्या हितरक्षणासाठी कार्यवाहीत येतात अशी उदाहरणे प्रसंगी स्पष्ट होतात. याला राज्य सरकारेही अपवाद नाहीत. मोठे उद्योग आपल्या राज्यांत यावेत यासाठी राज्य सरकारे अनेक सवलती जाहीर करतात. शेतकऱ्यांच्या पिकाऊ जमिनी सक्तीने ताब्यांत घेऊन उद्योगासाठी आलिशान इमारती उभ्या केल्या जातात. टाटांच्या 'नॅनो' मोटारीसाठी पश्चिम बंगाल सरकारने एक हजार कोटी रूपये दोन टक्के व्याजाने दिले. या उद्योगाला विरोध झाल्यानंतर गुजराथ सरकारने आणखी हजार कोटी रूपये नाममात्र एक टक्का व्याजाने दिले. सरकार सार्वजनिक पैसा सवलतीच्या आणि नाममात्र व्याजाने बड्या उद्योगांना देते. राष्ट्रीयीकृत बँकाही मागे नाहीत. हजार बाराशे कोटी रूपये किती कमी व्याजाने देणार? असा सवाल हे बडे उद्योगपती बँकांना विचारतात व तीन-चार टक्क्यांवर व्यवहार होतो. रिझर्व्ह बँक आणि इतर बँकांच्या संचालक मंडळावर या उद्योगांचे प्रतिनिधी असल्यामुळे असल्या कोणत्याही सवलतीच्या व्यवहारांना कायदा आणि नियम आड येत नाही. केवळ दूरध्वनीवर हजारो कोटींची कर्जे मंजूर होतात आणि कागदपत्रावर सह्या घेण्यासाठी

बँकांचे उच्चपदस्थ अधिकारी फायली घेऊन उद्योगपतींच्या आलिशान कार्यालयांत अगर बंगल्यांत जाऊन सह्या घेतात. इतर कोणत्याही क्षेत्रांतील सामान्य कर्जदार-ग्राहकाला व्याजदराचे नियम, कागदपत्रे पूर्ण पाहिजेत, ती कार्यालयांत सादर केली पाहिजेत, व्याजदरांत सवलत नाही, बँकेत येऊनच कर्जदार आणि जामीनदार यांनी सह्या केल्या पाहिजेत अशा अटींच्या जाचक जंजाळांत अडवून ठेवण्याचे कर्तव्य बँक अधिकारी पार पाडत असतात. शिवाय घेतलेले कर्ज त्याच कारणासाठी वापरले पाहिजे, अन्य कारणासाठी वापरल्यास कारवाई करू असा दम राष्ट्रीयीकृत आणि इतर बँकांचे अधिकारी सामान्य कर्जदारांना देतात. पण बड्या उद्योगपतींच्या कुटुंबातील विवाह सोहळे, साखरपुडा आणि इतर समारंभ, मधुचंद्राच्या सहली कंपनीच्या खात्यावर खर्च टाकून व बँकांच्या चेकने बिले भागवून व असा कोट्यावधी रूपयांचा खर्च उद्योगाच्या उत्पादन खर्चात दाखवून करमाफी अगर सवलती मिळविण्याची किमया सर्व बडे उद्योग करीत असताना सरकारांतील मंत्री, बँकांचे संचालक व अधिकारी या सोहळ्यांत आणि प्रासंगिक समारंभ खास निमंत्रित असल्यामुळे हा सर्व खर्च उद्योगांतील व्यवहारांत दाखविण्याचे कसब त्यांच्या लक्षात कसे येणार आणि आले तरी त्यासाठी जाब कसा विचारणार?

राष्ट्रीयीकरणानंतरच्या ४१ वर्षातील हे व्यवहार चालू राहिले आहेत आणि राष्ट्रीयीकरणाच्या मूळ उद्दिष्टानाच तिलांजली दिली आहे. रिझर्व्ह बँकेला व्याज सवलतीबाबत मात्र आता जाग आली आहे व कोणत्याही मोठ्या उद्योगांना व्याज सवलत देऊ नये असे निर्बंध जारी केले आहेत. बँकेने जर विशिष्ट व्याज दरांत सवलत देऊन कमी व्याजाचा कर्ज व्यवहार केला तर आपणास माहिती द्यावी असेही रिझर्व्ह बँकेने आवाहन केले आहे. पण हे व्यवहार बँका आणि बडे, श्रीमंत उद्योगपती यांच्यातील गुप्त असल्यामुळे ते कोणाला कसे कळतील? या प्रश्नाचा विचार रिझर्व्ह बँकेने केलेला नाही आणि बँकांचे व्यवहार पारदर्शक नसल्यामुळे कोणालाही बड्या उद्योगांच्या कर्जव्यवहारांची माहिती सहजासहजी मिळणार नाही. शिवाय बहुतेक उद्योगांनी स्वतःच्या समूहांतच 'म्युचअल फंड' सारख्या अर्थसंस्था स्थापन करून लोकांच्या पैशाची गुंतवणूक केली आहे व या निधीचाही आपल्या उद्योगपसाऱ्यांत वापर करता यावा अशी व्यवस्था केली आहे. शिवाय कोणत्याही कारणाने उद्योग अडचणीत आला तर 'आजारी उद्योगा'ची संकल्पना उपयोगांत आणून सवलती मिळविणे सोपे व्हावे अशी व्यवस्था केली आहे. क्षेतीक्षेत्र अगर स्वयंरोजगाराचे व्यावसायिक क्षेत्र यासाठी ही 'आजारपणाची' सोय नाही. उद्योगाना कर्जे पुनर्रचित (रीस्ट्रक्चरिंग) करण्याची सोय बँकानी दिली आहे. ती इतर क्षेत्रांतील कोणत्याही सामान्य कर्जदारांना, व्यावसायिकानाही, लहान कर्जदारांना नसल्यामुळे लगेच वसुलीच्या नोटीसा लागू होतात. बड्या कर्जदारांना कर्जातून वाचविण्यासाठी बँकाच पुढाकार घेतात. कर्जे विकतही घेतात. 'सुभिक्षा' पॉल्सचे जाळे बंद पडल्यावर पाचशे कोटी रूपये बँकांचे थकले, तरी या संकटातून त्यांना कसे वाचवावयाचे याचा प्रयत्न बँका करतात अगर इतर अर्थसंस्था असा प्रयत्न करण्यास पुढे येतात. अशी कोणतीही व्यवस्था सामान्य कर्जदाराला, तो संकटात सापडल्यावर, वाचविण्यासाठी उपलब्ध नाही. 'कार्पोरेट क्षेत्राचा' बँकावर इतका प्रभाव आहे की गुरवाडी कंपनी तयार झाली आणि भव्य योजनांची कागदपत्रे सादर केली की 'प्रोजेक्ट फायनान्स'च्या नावाखाली अर्थसहाय्य देण्यास बँका तयार होतात. शिवाय एकापेक्षा अधिक बँकाकडून कर्जे घेण्याचीही सोय कंपन्यांच्या उद्योगांना आहे. संयुक्त अर्थसहाय्य (कंकरन्ट फायनान्स) या नावाखाली हे अर्थ-सहाय्य दिले जाते. पण स्वयंरोजगारासाठी सुशिक्षित तरुण-तरुणींना अर्थसहाय्य करण्यास बँका तयार होत नाहीत. बँकांच्या उदासीनतेमुळे 'पंतप्रधान रोजगार योजना' उत्कृष्ट असूनही या योजनेचा लाभ सुशिक्षित बेकारांना मिळत नाही. त्यासाठी अनेक अडचणी निर्माण केल्या जातात. शहराच्या परिसरांतील पाच-पन्नास राष्ट्रीयीकृत आणि सहकारी बँकांचे "ना हरकत प्रमाणपत्र" आणण्याची अट लादली जाते व गरजू तरुणांना या सर्व बँकांच्या प्रमाणपत्रासाठी वेळ व पैसा खर्च करावा लागतो. कंपन्यांना एकापेक्षा अनेक बँकांची कर्जे देण्याची-घेण्याची मुक्तता असताना या तरुणांना न घेतलेल्या कर्जांचे प्रमाणपत्र मागितले जाते. अग्रक्रमानुसार सरकाराने विहित केलेल्या कोणत्याही

योजनांना बँका सकारात्मक प्रतिसाद देत नाहीत. हे "सामाजिक बँकिंग" आहे अशा प्रसंगी हेटाळणी करतात. सामान्य ग्राहकांनाही रिझर्व्ह बँकेने दिलेल्या सुविधा मिळत नाहीत. पंधरा हजार रुपयापर्यंतचे धनादेश राष्ट्रीयीकृत बँकांनी ग्राहकाच्या खात्यात भरल्यावर त्वरित जमा करून पैसे द्यावेत व सहकारी बँकांनी साडेसात हजारापर्यंत ही सुविधा द्यावी अशी 'तात्काळ जमा'ची (इन्टंट क्रेडिट) रिझर्व्ह बँकेची योजना आहे व ही माहिती बँकांच्या प्रत्येक शाखेत दर्शनी भागावर बोर्ड लावून ग्राहकांना समजून द्यावी असाही आदेश असताना कोणत्याही बँकांच्या कोणत्याही शाखेत दर्शनी फलकावर ही माहिती लिहिलेली दिसत नाही (वाचकानी यासंबंधी आपल्या नजीकच्या शाखेंत जाऊन खात्री करून घ्यावी) काही अपवाद वगळल्यास बहुसंख्य बँकांच्या शाखांनी सामान्य ग्राहकांना परगावच्या धनादेशासाठी दिलेली ही सवलत गुप्त ठेवली आहे. रिझर्व्ह बँकेला यासंबंधी कळविल्यावर या बँकेचे अधिकारी सांगतात की 'इंडियन बँक्स असोसिएशन' या बँकांच्या संघटनेला यासंबंधी कळविले आहे. बँकांची संघटना कोणताही प्रतिसाद देत नाही. रिझर्व्ह बँकेचे दुर्लक्ष अगर नियंत्रण-व्यवस्थेचा अभाव, संघटित बँका, संघटित बँकांचे अधिकारी आणि कर्मचारी व असंख्य, सामान्य असंघटित ग्राहक व लहान आणि मध्यम कर्जदार-ग्राहक असा हा सामना असल्यामुळे संघटित शक्तीपुढे, असंघटित ताकद प्रभावी ठरत नाही व बँकांच्या राष्ट्रीयीकरणाचे फायदे सामान्य ग्राहकांना मिळत नाही. सामान्य, गरीब असंघटित घटकांच्या विकासासाठी केंद्र आणि राज्य सरकारानी वेळोवेळी जाहीर केलेल्या योजनांची कार्यवाही अपेक्षेनुसार बँका करीत नाहीत.

स्वातंत्र्यानंतरच्या साठ वर्षानंतर शेतीक्षेत्राला राष्ट्रीय पातळीवर प्रथमच स्थान मिळाले आणि दुष्टचक्रांत सापडलेल्या शेतकऱ्यांना कर्जमाफीची योजना केंद्र सरकाने जाहीर केली. रिझर्व्ह बँकेने परिपत्रक काढून निकषही स्पष्ट केले. पण बँकांनी नकारात्मक भूमिका घेऊन अपेक्षित प्रतिसाद दिला नाही, रिझर्व्ह बँकेचे निकष बदलले आणि लाभार्थी शेतकऱ्यांनाही कर्जमाफीपासून वंचित ठेवले. परिणामी केंद्र सरकारने या योजनेसाठी ७१ हजार कोटींची तरतूद केली असतानाही बँकांनी फक्त ६५ हजार कोटीपर्यंतच कर्जमाफीची प्रकरणे मंजूर केली. राज्य सरकारांच्या शेती-सवलतीच्या योजनाही सकारात्मक भूमिका घेऊन राष्ट्रीयीकृत बँका कार्यवाहीत आणत नाहीत. महाराष्ट्र सरकारने पन्नास हजारापर्यंत शून्य व्याजदराने पीक कर्ज न दोन टक्के व्याजाने तीन लाखापर्यंत कर्ज शेतकऱ्यांच्या इतर गरजांसाठी देण्याची घोषणा केली. ही योजना राष्ट्रीयीकृत, खासगी, सहकारी अशा सर्व बँकामार्फत त्वरित राबविली जाईल असे प्रतिपादन सहकारमंत्री हर्षवर्धन पाटील करतात, त्यांच्या छायाचित्रासह वृत्तपत्रे छापतात आणि शेतीक्षेत्रांसाठी केवढे महान कार्य चालू आहे असे वातावरण निर्माण होते. पण कोणत्याही राष्ट्रीयीकृत बँकेच्या शाखा-व्यवस्थापकांना विचारले तर ते सांगतात की यासंबंधीचा कोणताही आदेश आलेला नाही. अर्थात हा आदेश बँकांच्या वरिष्ठ पातळीवरून आला पाहिजे व वरिष्ठ पातळीवरील संचालकांना अगर अधिकाऱ्यांना रिझर्व्ह बँकेने कळविले पाहिजे. एखाद्या राज्याच्या मंत्र्याने केलेली घोषणा अगर योजना राष्ट्रीयीकृत बँकावर बंधनकारक असणार नाही हे खरे. पण महाराष्ट्र सरकारने प्रथम रिझर्व्ह बँकेला योजना कळवून, व्याज फरकाची रक्कम सरकार भरणार किंवा अन्य व्यवस्था आहे याचा निर्णय करून घोषणा केली असती तर ही अवस्था निर्माण झाली नसती. राष्ट्रीयीकरणाच्या एका प्रमुख उद्दिष्टानुसार शेतीक्षेत्रांतील गरजा विचारांत घेऊन अर्थसहाय्य करण्याचा धोरणात्मक निर्णय असताना राज्य सरकार आणि राष्ट्रीयीकृत बँका कशी नकारात्मक अगर काळकाढूपणाची भूमिका घेतात याचेच हे एक उदाहरण आहे.

'कंपन्या' तयार केल्या की बँकांची कर्जे घेणे सुलभ असते, हे 'कार्पोरेट सेक्टर'च्या अतिरिक्त प्रभावामुळे वातावरण तयार झाले. परिणामी केवळ कंपन्या काढून ठेवी गोळा करणे, निरनिराळ्या योजनांची भुलावण दाखवून शहरी आणि ग्रामीण भागांतील लोकांना फसविणे असे प्रकार वाढले. त्यासंबंधी बरीच प्रकरणे वेळोवेळी उघड होत आहेत. काल्पनिक, फसव्या व आक्षेपार्ह व्यवहारासाठी बँकांचा पैसा वापरणाऱ्यांना रोखणे व अशा व्यवहारांचे बँकिंग क्षेत्रांतून उच्चाटन करणे हे राष्ट्रीयीकरणाचे

एक उद्दिष्ट आहे. पण प्रत्यक्षांत वास्तव काय आहे? हर्षद मेहता, केतन पारिख, 'सत्यम घोटाळा' ही सर्व प्रकरणे बँकांच्या कोट्यावधी रूपयांच्या अर्थसहाय्यावर बहरली आणि सत्य बाहेर आल्यावर त्यांचा बहर ओसरला आणि गुन्हेगारीच्या जाळ्यांत या कंपन्यांचे प्रमुख आणि साथीदार सापडले. 'सिक्युरिटीज अँड एक्सेंज बोर्ड ऑफ इंडिया' (सेबी) या नियामक संस्थेने चौकशी आणि दंड लादण्यासाठी ५२ कंपन्यांची यादी, नावे व पत्त्यासकट वृत्तपत्रांत जाहीर केली आहेत. दिल्ली, मुंबई, अहमदाबाद अशा प्रमुख शहरांतील या कंपन्या आहेत. त्यांच्या आर्थिक व्यवहारासाठी कोणत्या बँकानी, किती प्रमाणांत, कोणत्या आधारावर अर्थसहाय्य केले याचीही चौकशी आणि बँकांची नावे प्रसिद्ध झाल्यास बँकांच्या कार्यक्षम व्यवहारा-वर प्रकाश पडेल!

सरकार आणि रिझर्व्ह बँक यांना चार दशकानंतर साक्षात्कार झाला आहे की देशांतील ५० टक्के लोकांना बँकांच्या सुविधा मिळत नाहीत. देशांतील ५० कुटुंबसमूहांत सर्वाधिक संपत्ती एकवटली असताना ५० कोटी जनता कोणत्याही बँक-सुविधापासून वंचित आहे, याचाच अर्थ बँकांचे कार्य उपेक्षित घटकापासून दूर आहे व फक्त निम्म्या लोकसंख्येला बँका सेवासुविधा कमी अधिक प्रमाणांत देत आहेत असा होतो. हा साक्षात्कार झाल्यानंतर 'सर्वसमावेशक अर्थव्यवस्था' (फिनान्शियल इन्क्लूशन)ची संकल्पना आता रिझर्व्ह बँक राबवित आहे, पण राष्ट्रीयी-कृत बँका त्याला अपेक्षित प्रतिसाद देत नाहीत. काहीही पैसे न भरता गरीब कुटुंबासाठी 'नो-फ्रिल अकौंट'च्या योजनेनुसार खाती उघडा, त्यांना अर्थसहाय्य द्या आणि गरीब, उपेक्षित कुटुंबाना बँक-व्यवहारांत सामील करून घेऊन त्यांचे दारिद्र्यनिर्मूलन करण्याचा प्रयत्न करा अशा आशयाच्या स्पष्ट सूचना असताना, अशी किती खाती बँकांनी चालू केली आहेत, याचा कानोसा घेतल्यास बँका अशा व्यवहारांत किती उदासीन आहेत याची कल्पना येईल. पंतप्रधान यासाठी आग्रह करीत आहेत, पंचतारांकित वातावरणांत आणि वातानुकूलित सभागृहांत बँकांचे अध्यक्ष याच विषयावरील चर्चेत भाग घेतात, आश्वासने देतात, पण प्रत्यक्ष व्यवहारांत ही संकल्पना राबविली जात नाही. एवढेच नव्हे तर राष्ट्रीयीकृत आणि खासगी बँकांच्या देशभर पसरलेल्या शाखांतील अधिकाऱ्यांना या योजनेचा तपशील माहित नाही. कारण त्यांच्या संचालकांनी आणि वरिष्ठ अधिकाऱ्यांनी योजनेची माहिती देऊन कार्यवाही करण्याचे स्पष्ट आदेशच दिले नसावेत. यामुळे रिझर्व्ह बँकेचे डेप्युटी गव्हर्नर के. सी. चक्रवर्ती यांनी बँकांच्या संचालकांना स्पष्ट आदेश दिला आहे की हा विषय संचालक मंडळाच्या सभेत घेऊन कृती आराखडा तयार करा व ग्रामीण भागांत शाखा-विस्तार करा. देशांतील ६४ हजार गावे आजही बँकांच्या सेवेपासून वंचित आहेत. उपेक्षित ग्रामीण भागांत बँकांचा शाखा-विस्तार करा, दोन हजारांवर लोकवस्ती असलेल्या प्रत्येक गावांत शाखा सुरू करा असा रिझर्व्ह बँकेचा आदेश असूनही शाखा काढण्यास बँकांनी अप्रत्यक्षपणे नकार दिलेला आहे. शाखा काढण्यापेक्षा गावा-गावांतून बँकांचे प्रतिनिधी (बिझिनेस करेस्पाँडन्स) नेमतो असा पर्याय या बँकांनी काढला आहे व आश्चर्य असे की बँकांच्या दबावामुळे रिझर्व्ह बँकेने या पर्यायी योजनेला मान्यता दिली आहे. या प्रतिनिधित्वासाठी बँकांच्या जाहिराती वृत्तपत्रांतून प्रसिद्ध होत आहेत. या प्रतिनिधींच्या माध्यमांतून बँकांच्या अर्थ-सहाय्याचा योजना उपेक्षित कुटुंबाना कशा समजणार, आर्थिक व्यवहारासाठी पुन्हा शहरी-केंद्रित शाखांकडेच यावे लागणार काय, बँक-प्रतिनिधींची कार्यक्षमता आणि या विशिष्ट योजनेसाठी आवश्यक असणारी सामाजिक बांधिलकी आणि समानतेची जाणीव कितपत असणार? अशा विविध प्रश्नांच्या चक्रव्यूहांत ही 'सर्वसमावेशक' अर्थव्यवस्था अडकून पडण्याचा धोका आहे!

एका बाजूला पन्नास कोटी लोकांना बँकांच्या सुविधा देऊन गरिबी दूर करण्याची भाषा चालू असताना, दुसऱ्या बाजूला "हेच काय फल बँकांच्या राष्ट्रीयीकरणाला?" असा सवाल उपस्थित करण्याची घटना घडली आहे. सर्व बँका सरकारी असल्या तरी 'स्टेट बँक ऑफ इंडिया' खास सरकारी आहे, असे मानले जाते. कारण या बँकेला सरकारी आश्रय विशेष प्रमाणांत मिळत आहे. या बँकेचे अध्यक्ष ओ. पी. भट यांनी भागधारकांच्या वार्षिक सभेत घोषणा केली आहे की आगामी वर्षात बँकेमार्फत श्रीमंत ग्राहकांना विशेष सेवा व त्यांना संपत्तीचे कुशल व्यवस्थापन करण्याची सुविधा देऊन त्यांना अधिक

श्रीमंत करण्यासाठी बँक प्रयत्न करणार आहे. ही घोषणा अर्थविषयाला वाहिलेल्या वृत्तपत्रांतून प्रसिद्ध झाली आहे. (पहा बिझिनेस स्टँडर्ड दिनांक १७ जून). श्रीमंतांना अधिक श्रीमंत करण्याचे ध्येय हे राष्ट्रीयीकरणाच्या नेमक्या उलट्या दिशेने टाकलेले पाऊल आहे हे लक्षात आल्यावर ज्यांनी राष्ट्रीयीकरण केले, त्या इंदिरा गांधी आज सत्तेवर असत्या तर त्यांना काय वाटले असते व त्यांनी या वक्तव्याचा कसा समाचार घेतला असता याची कल्पना करता येईल. बँकांची मानसिकता काय आहे याचे रहस्य अशा प्रासंगिक उद्‌गारावरून स्पष्ट होत आहे. ११९४३ गावांतून आपण बँकिंग सुविधा देऊ असे आश्वासन रिझर्व्ह बँकेला याच स्टेट बँकेने दिले असताना श्रीमंतांना अधिक श्रीमंत करण्याचे उद्दिष्टही जाहीर केले आहे. यात अग्रक्रम कोणाला आणि कसा मिळणार याचा ताळेबंद या बँकेच्या संचालकांनी लोकांच्या माहितीसाठी प्रसिद्ध करावा. याच स्टेट बँकेच्या जिल्हानिहाय शाखांतून गृहकर्ज अगर इतर लहान कर्जे घेतलेल्या ग्राहकांची कर्जे थकली असताना अशा संकटग्रस्त ग्राहकांची छायाचित्रे वृत्तपत्रांत प्रसिद्ध करून त्यांच्या थकित रकमा जाहीर करण्याची मोहिम उघडली आहे. छायाचित्रे छापण्याचा कायदेशीर अधिकार आहे असे अधिकारी समर्थन करतात, पण लहान, मध्यमवयीन पुरुष व स्त्रीयांची छायाचित्रे छापून त्यांची संभाव्य पत धोक्यांत आणतात याचा विचार कायद्याच्या दृष्टिकोणांतून न करता सामाजिक न्यायाच्या दृष्टिकोणांतून होणे जरूर आहे. शिवाय दहा हजार पासून लाखापर्यंतची कर्जे थकित असतात, त्याचप्रमाणे बड्या कर्जदारांची कोटींची कर्जे थकित असताना त्यांची छायाचित्रे प्रसिद्ध का होत नाहीत याचाही खुलासा होणे आवश्यक आहे. शिवाय कर्जदार-ग्राहक गुन्हेगार नाही, काही कारणामुळे कर्ज थकले असेल तर ते माफ करण्याचा निर्णय समर्थ बँका करू शकतात. प्रतिवर्षी किमान सहा हजार कोटींचा नफा मिळविणाऱ्या व सरकारचा खास आश्रय लाभलेल्या या बँकेला लहान कर्जांना सूट देऊन अगर पूर्ण माफी देऊन संकटग्रस्त ग्राहकांना दिलासा देणे सहज शक्य आहे. बँका आर्थिकदृष्ट्या सक्षम व नफा मिळवीत असतील तर वसूल न होऊ शकणाऱ्या कर्जांना सूट देणे याचा अर्थ बँकांचे व्यवस्थापन दोषी आहे असे म्हणता येणार नाही असा निर्णय सर्वोच्च न्यायालयाने एका प्रकरणात दिला आहे. (या निकालाची प्रत प्रस्तुत लेखकाकडे आहे). छायाचित्रे प्रसिद्ध करण्याऐवजी सवलती अगर सूट देणे हा पर्याय कोट्यावधींचा नफा मिळविणाऱ्या बँकांना अगर अर्थसंस्थांना स्वीकारता येईल.

पंचाहत्तर वर्षापूर्वी स्वातंत्र्यपूर्व काळांत रिझर्व्ह बँकेची स्थापना झाली, त्यावेळचे बँकेचे पहिले गव्हर्नर ऑसबॉर्न स्मिथ यांनी घोषणा केली की या बँकेमुळे शेतीक्षेत्रांतील समस्या दूर करण्याचा प्रयत्न होईल. पण प्रत्यक्षांत काहीही घडले नाही. नंतरच्या काळात अर्थतज्ज्ञ सी. डी. देशमुख गव्हर्नर झाले. (१९४३-१९४९) व त्यांनी सांगितले की बँकांचे राष्ट्रीयीकरण झाल्यानंतर परिस्थितीत फरक पडेल. पण राष्ट्रीयीकरणानंतरही गेल्या ४१ वर्षात उपेक्षित घटकांना बँकांच्या सुविधा व सवलती मिळण्याची व्यवस्था झाली नाही व राष्ट्रीयीकरणाची मूलभूत उद्दिष्टेच डावलली जात आहेत. कारण रिझर्व्ह बँक आणि सर्व राष्ट्रीयीकृत आणि खासगी बँकांचे संचालक बडे उद्योजक, श्रीमंत आणि वरिष्ठ नोकरशहा आहेत. ही आजची अर्थव्यवस्था विषमता आणि गरिबी दूर करण्यास सक्षम नाही, कारण हे उद्दिष्टच या व्यवस्थेला मान्य नाही. ही व्यवस्था कोण बदलणार? सरकार आणि कायदे करणारे लोकनियुक्त खासदार हे करू शकतात. फक्त त्यांनी 'कार्पोरेट क्षेत्राच्या' भूलभुलैय्या दबावतंत्राला व मोहमयी वातावरणाला बळी न पडता आपल्या देशांतील गरिबी आणि विषमता दूर करण्यासाठी पक्षभेद विसरून एकदिलाने प्रयत्न केले पाहिजेत. सत्तारूढ राज्यकर्त्या पक्षाच्या खासदारांनीही यासाठी सर्वपक्षीय एकजूट केली पाहिजे. राज्यकर्त्या पक्षाच्या सरकारच्या विरोधांत सार्वजनिक महत्त्वाच्या प्रश्नावर आंदोलन करण्याची प्रथा महाराष्ट्रांत सरकारांतील मंत्री नारायण राणे यांनीच सुरू केली आहे. कोणत्याही सरकारी अगर पक्षीय दबावाची तमा न बाळगता त्यांनी आंदोलनाची धमकी दिल्यानंतर कोकण रेल्वेच्या प्रलंबित प्रश्नांना गती मिळाली. आता देशांतील अर्थव्यवस्थेच्या महत्त्वाच्या प्रश्नावर राज्यकर्त्या पक्षाचे व विरोधी खासदार यांनी एकत्र येऊन रिझर्व्ह बँक व राष्ट्रीयीकृत बँका

'कार्पोरेट सम्राटांच्या' आणि श्रीमंतांच्या ताब्यात आहेत, त्या विविध उपेक्षित घटक व सामान्य ग्राहकांच्या ताब्यांत राहतील व दारिद्र्य व विषमता दूर करण्यास प्राधान्य देतील अशा संचालकांच्या ताब्यांत देण्यास सरकारला भाग पाडले पाहिजे. देशाच्या अर्थव्यवस्थेत असा बदल झाला तरच दारिद्र्य व विषमता दूर करण्याच्या कार्याला अपेक्षित प्रमाणांत चालना मिळेल.



Form IV

रूल नं. ८ रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित

प्रकाशक	:	प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	:	दरमहा १५ तारीख
मुद्रक	:	घनश्याम वासुदेव जोशी, व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा-प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक	:	यशवंत शंकर कळमकर, चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा-प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
संपादक	:	श्रीकृष्ण माधव भावे
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	३३/२०, ४ थी गल्ली, प्रभात रस्ता, पुणे - ४११ ००४
मालक	:	प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी यशवंत शंकर कळमकर जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

यशवंत कळमकर

प्रकाशक

अमर्त्य सेन यांची दोन प्रसिद्ध पुस्तके

– प्रा. अशोक कृष्णाजी जोशी

द आर्ग्युमेंटेटिव इंडिअन (२००५) व द आयडिया ऑफ जस्टिस (२००९) ही नोबेल पुरस्कार मिळवणाऱ्या अमर्त्य सेन या जागतिक कीर्तीच्या, मूळ भारतीय वंशाच्या पण आता अमेरिकेत स्थायिक झालेल्या, अमेरिकन विद्यापीठात शिकवणाऱ्या अर्थशास्त्रज्ञाची दोन गाजलेली पुस्तके इथे विचारासाठी घेतली आहेत. हा या पुस्तकांचा पारंपारिक अर्थाने केलेला रिव्ह्यू वा परिचय नाही. तर ती दोन पुस्तके समोर ठेवून, त्यातील संकल्पना व उदाहरणे घेऊन भारतातील बौद्धिक, वादपरंपरा व न्याय संकल्पना या दोन महत्त्वाच्या संकल्पनांविषयीचे हे विवेचनही आहे.

अमर्त्य सेन यांचे विशेष अभ्यासक्षेत्र अर्थशास्त्र आहे. पण या दोन पुस्तकात मात्र त्यांनी अर्थशास्त्राबाहेरच्या संकल्पना अभ्यासासाठी घेतल्या आहेत. आपल्या अभ्यास क्षेत्राबाहेर जाऊन एकूण मानव्य विद्या, समाजशास्त्रे व काही प्रमाणात मूलभूत विज्ञानाचे क्षेत्रही विचारार्थ घ्यायचे ही अलिकडे विचारवंतात प्रथा पडली आहे. कुठेतरी अशी जाणीव झाली आहे की अखेरीस या विविध ज्ञानशाखांचा समग्रतेने, व्यापकदृष्टीने, एकात्मदृष्टीने अभ्यास करून एक मर्म दृष्टी मिळवली पाहिजे. अमर्त्य सेन यांनी हेच या दोन्ही पुस्तकात केले आहे.

बौद्धिक परंपरेशी अनेक लोक व अनेक पिढ्या जोडलेल्या असतात. इतिहासाची, काळाची अनेक युगे त्या परंपरेत सामावलेली असतात. परंपरेचा प्रवाहच त्याच्या अनेक धारातून अनेक पिढ्यांमधून वाहत असतो. भारतीय बौद्धिक परंपरा जिवंत, सतत वाहणारी, वैशिष्ट्यपूर्ण व अनिर्बंध वाहणारी धारा आहे यावर सेन यांचा ठाम विश्वास आहे. आपल्याला प्रतीत झालेले हे सत्य ते सर्वांनाच आपल्या पुस्तकांतून सांगतात.

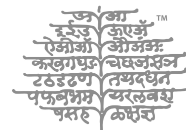
युरोपला एक बौद्धिक परंपरा असून ती प्राचीन ग्रीक व रोमन विचारांशी जोडली आहे, अठराव्या शतकापासून प्रभावी ठरलेला विवेकवाद व त्यावर आधारलेला आधुनिकवाद हे याच परंपरेचे एक रूप आहे हा विचार जवळजवळ सर्वमान्य झाला आहे.

पण युरोपबाहेर पसरलेल्या विशाल जगालाही अशी बौद्धिक परंपरा आहे का हा वादविषय बनवला गेला आहे. अमर्त्य सेन यांनी फक्त भारतीय बौद्धिक परंपरेचाच विचार आपल्या पुस्तकात केला असून अनेक उदाहरणे देऊन प्राचीन काळापासून भारतात सतत बदलत राहणारी, विकसित होणारी बौद्धिक परंपरा व वादविवाद परंपरा होती हे त्यांनी ठामपणे मांडले आहे. त्यांचे असेही मत आहे की कोणत्याही प्राचीन तरीही विकसित होणाऱ्या, जिवंत असणाऱ्या संस्कृतीला बौद्धिक परंपरा असतेच.

पण पाश्चात्त्यांनी वसाहती स्थापन केल्यानंतरच्या म्हणजे १७ व्या शतकानंतरच्या काळातल्या काही पाश्चात्त्य विद्वानांना असे म्हणायचे होते की भारतात अशी बौद्धिक परंपरा व वादविवाद परंपरा नव्हतीच. (काही भारतीय विद्वानांचाही तसाच समज झाला होता.) पोकळ देशाभिमानाने नव्हे, तर तर्कबुद्धीला पटेल अशा पुराव्यांनी व उदाहरणांनी अमर्त्य सेन भारतीय परंपरेचे अस्तित्व व सातत्य सिद्ध करतात.

भारतीय वादविवाद परंपरेची उदाहरणे देताना अमर्त्य सेन यांची यमी–यम संवाद, नचिकेत–यम संवाद, जैन व बुद्ध मतांचे हिंदू मत असणाऱ्यांशी झालेले वादविवाद, गीतेतला कृष्णार्जुन संवाद, मंडनमिश्र व शंकराचार्यांमधला दीर्घ बौद्धिक वाद, द्वैत व अद्वैत मतांमधील वादविवाद अशी अनेक उदाहरणे दिली आहेत.

या वादविवाद परंपरेची आज कोणती समर्पकता आहे हे सांगून आज या वादविवाद परंपरेकडे दुर्लक्ष होत आहे याबद्दल त्यांनी खंत व्यक्त केली आहे. भारतीय परंपरा ही मौखिक परंपरा असून तीत दीर्घ विवेचनाला मोठे स्थान आहे हे सेन सांगतात. नुसत्या महाकाव्यांच्या दीर्घतेची तुलना केली तर ते स्पष्ट होते असे ते म्हणतात. होमर या ग्रीक महाकवीच्या **इलिअड** व **ऑडिसी** या





महाकाव्यांची लांबी रामायण व महाभारत या भारतीय महाकाव्यांपेक्षा फारच कमी आहे.

वादविवादात भारतात स्त्रियाही मागे नव्हत्या, त्या चांगल्याच धीट होत्या व हुशार होत्या हे मैत्रेयी, गार्गी व द्रौपदीचे उदाहरण देऊन सेन स्पष्ट करतात. मात्र जाति-व्यवस्था या बौद्धिक व वादपरंपरेच्या आड येत नव्हती हे त्यांचे मत स्वीकारता येत नाही.

सेन सांगतात की प्राचीन भारतात अध्यात्म परंपरा, निवृत्तीमार्ग, मोक्षमार्ग याबरोबरच भौतिकतावादी लोकायत परंपरा, चार्वाकमतही होतेच. चार्वाकांनी देव व आत्मा या कल्पना नाकारल्या होत्या. स्वर्गप्राप्ती, मुक्ती, कर्मफल, पुनर्जन्म याही कल्पना नाकारून त्यांनी नास्तिकवादाचा पुरस्कार केला होता. याच जगात माणसाने सुखांने राहावे असे क्रांतिकारक मत त्याकाळी त्यांनी व्यक्त केले होते हे लक्षात घेण्यासारखे आहे. युरोपात जेव्हा धर्मछळांची लाट आली होती व धार्मिक न्यायालय-इन-क्विझिशन-प्रत्यक्षात आले होते, तेव्हा भारतात शास्त्राचा व गणिताचा विकास होत होता हे सेन मोठ्या अभिमानाने सांगतात.

भारतीय बौद्धिक परंपरा व वादपरंपरा साचलेली, साकळलेली नव्हती, तर ती जिवंत, अनादी, स्थिर नसलेली परंपरा आहे असे ते आवर्जून सांगतात. भारतीय परंपरेतील बहुविधता Pluralism व समावेशकात inclu-sireness त्यांना महत्त्वाची वाटते. उन्नत विचार असलेल्या काही मुस्लिम राज्यकर्त्यांनी यात मोगल सम्राट अकबर व बँगालचे सुलतान येतात-रामायण व महाभारत या हिंदूंच्या महाकाव्याची संस्कृतमधून इतर भारतीय भाषात भाषांतरे करायला उत्तेजन दिले.

भारतात आता जी पुनरुज्जीवनवादी हिंदू चळवळ सुरू झाली आहे तिला काही अनिवासी भारतीयांकडून व जुनाट मतांच्या भारतातल्या काही हिंदूंकडून आर्थिक व इतर स्वरूपाचा पाठिंबा मिळत आहे. विशाल हृदयाच्या भारताला छोटे रूप देण्याचा प्रयत्न हे असंस्कारित लोक करीत आहेत असे सेन म्हणतात.

भारतीय एकात्मता व भारतीय अस्मिता या दोन्ही गोष्टी 'खुले मन' या संकल्पनेवर व माणसांच्या व्यापक दृष्टिकोणावर अवलंबून आहेत. संकुचितपणाला इथे स्थान नाही. भारतातले बहुसंख्य असलेले हिंदू धर्मीय इतर धर्मियांशी चांगला व्यवहार करतात. ते समावेशक आहेत व हीच भारतीय परंपरा आहे. कूपमंडूक वृत्ती व विभाजनवादी वृत्ती भारतीयात नाही. जागतिकीकरणाला सामोरे जाण्यास भारतीय तयार आहेत असे सेन स्पष्ट करतात. बाहेरच्या कोणत्याही प्रभावाला प्रतिसाद न देणारी संस्कृती अभिजात भारतीय संस्कृती होऊ शकत नाही. बाहेरच्या प्रभावांना भारतीयांनी टाळले या म्हणण्याला काही विश्वासार्हता नाही, त्या म्हणण्यात काही सुसंगतीही नाही असे सेन म्हणतात. शुद्ध पौर्वात्य संस्कृती व शुद्ध पाश्चात्त्य संस्कृती अशी विभागणी ते अमान्य करतात. भारतीय संस्कृतीचा आदर्श नमुना Model राहणार नाही ही भीती त्यांना निराधार वाटते. भारतीय लोक इतर देशांच्या लोकांबरोबर सर्वच क्षेत्रात बरोबरीने चालत आहेत, त्यांना कोणताही न्यूनगंड नाही असे सेन आवर्जून सांगतात.

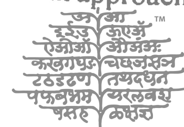
भारतीय घटनासमितीच्या मसुदा-समितीच्या अध्यक्ष-पदावरून बोलताना आंबेडकरांनी न्याय व समतेचा उद्‌घोष केला होता. भारतात आर्थिक असमानता व विषमता असली तरी समता व सामाजिक न्याय हे आपले अंतिम ध्येय ठेवून त्याचे मूळ भारतीय परंपरेतच शोधले पाहिजे याची जाणीव आंबेडकरांना होती. 'मला काय त्याचे?' ही वृत्ती सोडून या आधुनिक लोकशाही युगात भारतीय बौद्धिक परंपरेकडे, वाद परंपरेकडे वळले पाहिजे असे अमर्त्य सेन यांचे ठाम मत आहे.

परंपरा या संकल्पनेसंबंधी तीन दृष्टिकोण असू शकतात असे सेन म्हणतात.

१. अगदी पहिला दृष्टिकोण म्हणजे पृथगात्म, वैचित्र्यपूर्ण exoticist परंपरा असते हा उदाहरणार्थ, भारतीय किंवा आफ्रिकी किंवा अरबी परंपरा या फारच वेगळ्या, वैविध्यपूर्ण आहेत. असा विचार मांडणे म्हणजे हा पहिला दृष्टिकोण स्वीकारणे होय.

२. दुसऱ्या दृष्टिकोणात असे मानण्यात येते की युरोपीय परंपरा प्रशंसनीय असून तिचे इतर संस्कृतींनी अनुकरण केले पाहिजे. हा युरोपीय परंपरेच्या मोठेपणाचा, अनुकरणीयतेचा magisterial approach दृष्टिकोण म्हणता येईल.

अनुक्रमणिका





३. तिसरा दृष्टिकोण म्हणजे विशिष्ट परंपरा, तिचे असलेले अवशेष जतन व संग्रहीत केले पाहिजेत असा संग्रह केंद्रित curatorial दृष्टिकोण. आल्बेरूणीचे तारीख-ए-हिंद हे पुस्तक या तिसऱ्या दृष्टिकोणाचे उदाहरण म्हणून देता येईल.

या तीन दृष्टिकोणांना युरोपात अठराव्या शतकात सुरू झालेल्या विवेकवादी Enlightenment परंपरेचा संदर्भ आहे. त्या विवेकवादातून आजची विचारसरणी निर्माण झाली आहे हे तीन प्रकारचे दृष्टिकोणही याच विवेकवादी विचारसरणीतून निर्माण झाले आहेत.

युरोपची एक वादविवाद परंपरा आहे. तिला अठराव्या शतकातल्या विवेकवादापासून एक नवे वळण मिळाले. धार्मिक वादविवादांबरोबरच, शास्त्रीय क्षेत्रातले वादविवाद व चर्चा, तत्त्वज्ञानातले वादविवाद व चर्चा होऊ लागल्या. पण या सर्व वादविवादांचे व चर्चांचे उद्दिष्ट होते. बाह्य परिस्थितीत योग्य सुधारणा करणे व काही प्रमाणात मनुष्यस्वभावात सुधारणा घडवून त्याला योग्य बदलासाठी तयार करणे. भारतीय परंपरेचे यापेक्षा वेगळे उद्दिष्ट होते असे म्हणता येणार नाही. अमर्त्य सेनही हेच म्हणतात व या परंपरांची विविध बौद्धिक व वादपरंपरांची एकात्मता ते अधोरेखित करतात.

बौद्धिकपरंपरा, वादविवाद परंपरा, स्वातंत्र्यासारखी वैश्विक मूल्ये याबाबत आपण जेव्हा चर्चा करतो तेव्हा पौवार्त्य व पाश्चात्त्य असा भेद करणे बऱ्याच अंशी अप्रस्तुत आहे. अमर्त्य सेन असे म्हणतात की मानवी स्वातंत्र्य व्यक्तिस्वातंत्र्य या संकल्पनाच पौर्वात्य व पाश्चात्त्य या दोन्ही जगात व परंपरात नव्याच संकल्पना आहेत. (१३५) आपण जेव्हा 'आपली संस्कृती' व 'त्यांची संस्कृती' असा भेद करतो तेव्हा संस्कृती व परंपरा या संकल्पनात दडलेली विविधताच आपण नजरेआड करीत असतो. संस्कृती व परंपरा या एकार्थ homogenised संकल्पना आहेत असे मानणे चूक होईल. त्यांची एकात्मका अधोरेखित करीत असताना त्यांची अनेक रूपे त्यांच्या अंतर्गत असलेली विविधता न पाहणे उचित होणार नाही.

सेन म्हणतात की कोठलीच संस्कृती पूर्णतः वेगळी, अगदी स्वतंत्र ठसा असलेली असत नाही. संस्कृती-संस्कृतीमध्ये परस्परसंबंध असतात, त्यात देवघेव होतच असते. योग्य काय, न्याय काय, विवेकबुद्धी म्हणजे काय हे सर्वच संस्कृती मान्य करतात. माणुसकी हे ही केवळ पाश्चात्त्य मूल्य नाही, तर सर्व मानवसंस्कृतींची ही हे मूल्य आहे. अगदी सम्राट अशोकाच्या काळातही आपल्याला सहिष्णुता, शांती, स्वातंत्र्य, निधर्मीपणा ही मूल्ये पाहायला मिळतात. १७ व्या शतकात सम्राट अकबराच्या राजवटीतही आपल्याला ही मूल्ये आढळतात.

अनेक संस्कृतीत देवघेव होऊन संस्कृतींचे एक संघराज्यच Federation बनले आहे. याला आज जागतिकीकरण globalization असे म्हटले जाते. भारतीय परंपरेतली भारतीय अस्मिता जागतिक परंपरेचा, जागतिक अस्मितेचा एक भाग आहे. भारतीय अस्मिता व जागतिक अस्मिता यात विरोध नाही असे सेन म्हणतात. स्थल-कालानुसार बौद्धिक परंपरेची, वादविवाद परंपरेची विविध रूपे असली तरी आतला गाभा वैश्विक स्वरूपाचाच असतो असे सेन यांचे मत विचार करण्यासारखे आहे.

माध्यमांच्या व दळणवळणाच्या प्रगत साधनांच्या या युगात बौद्धिक विनिमय सहज साधल्या जाणाऱ्या या कालखंडात खास देशी परंपरा राहणे कालविसंगतच आहे. माध्यमक्रांतीच्या व प्रगत दळवळणाच्या या युगात आपली देशी व प्रादेशिक संस्कृती जागतिक बौद्धिक संस्कृतीशी कशी जोडली गेली आहे याचा विचार करणे व मांडणे अधिक सयुक्तिक आहे.

अमर्त्य सेन यांचे दुसरे विचारार्थ घेतलेले पुस्तक द आयडिया ऑफ जस्टिस हे २००९ साली प्रसिद्ध झालेले पुस्तक आहे. माणसाच्या सामूहिक उत्क्रांतीत न्याय ही संकल्पना फारच महत्त्वाची आहे. माणसाचे पशुत्वाकडून माणूसपणाकडे उत्क्रांत होणे या दीर्घ प्रक्रियेत न्याय या संकल्पनेचा फारच महत्त्वाचा वाटा आहे. समाज ही कल्पनाच न्याय या कल्पनेवर आधारलेली आहे. मनुष्यसमाज निर्माण होणे व त्यांची उत्क्रांती होणे आणि न्यायसंकल्पनेचा उदय व त्या संकल्पनेची उत्क्रांती या परस्पराशी संबंधित गोष्टी आहेत.

माणूस जेव्हा कळपाने, समूहाने पशुसारखा राहत असेल, तेव्हा न्याय ही संकल्पना शक्यच नव्हती. जेव्हा माणसांचा कळप झाला, समाज झाला तेव्हाच नियम,

नीती, न्याय, समाजव्यवस्था निर्माण झाली असेल व या व्यवस्थेच्या नियमितपणामुळे समाजाला स्थिरता आली असेल.

मग माणसाच्या वागण्याचे नीतिनियम बनले असतील, ते नीतिनियम मोडणाऱ्यांना शिक्षा सुनावणारे व शिक्षा अमलात आणणारे समूह वा व्यक्ती निर्माण झाल्या असतील. एका माणसाने दुसऱ्याशी न्यायबुद्धीने वागणे, दुसऱ्या माणसावर अन्याय न करणे, सर्वांशी समबुद्धीने वागणे, संपत्तीचा समान वाटा सर्वांना मिळणे हे उत्क्रांतीच्या ओघातच घडले असणार. राजशाही, हुकूमशाही, साम्यवादी समाजरचना, लोकशाही या सर्वच राज्यपद्धतीत या मूलभूत गोष्टी थोड्या-बहुत फरकाने आचरणात आणल्या गेल्या असतील. अगदी प्राचीन काळापासून इतिहासात हेच घडले असावे.

प्राचीन ग्रीक काळातला तत्त्वज्ञ प्लेटो याने आपली आदर्श मानवी समाजाची कल्पना रिपब्लिक या ग्रंथात मांडली आहे. आपल्या समाजरचनेच्या कल्पनेत प्लेटोने चार मूलभूत मूल्ये मानली व त्या मूल्यांची श्रेणीही लावली. सत्य, न्याय, शहाणपण व सुख ही ती चार मूलभूत मूल्ये होत व ती मूल्ये उतरत्या क्रमाने प्लेटोने महत्त्वाची मानली आहेत. या श्रेणी व्यवस्थेमध्ये न्यायाचे स्थान, दुसरे आहे, उच्च स्थान आहे ते सत्याला.

प्लेटोने मानवी मूल्यांच्या महत्त्वाची व त्यांच्या श्रेणीची मांडणी केली होती, ती नंतरच्या काळात विकसित होत गेली. पण याचा खरा विकास औद्योगिक क्रांती स्थिरावल्यावर, नवी राज्य व समाजव्यवस्था अस्तित्वात आल्यावर विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातच झाला. विसाव्या शतकाच्या शेवटच्या दोन दशकात जॉन रॉल्स John Rawls या विचारवंत प्राध्यापकाने न्याय या संकल्पनेचा सर्वांगीण विचार केला व **थिअरी ऑफ जस्टिस** या पुस्तकात आपले साधार व सविस्तर विवेचन केले. त्याचा परिणाम जगातल्या सर्वच विचारवंतांवर झाला.

अमर्त्य सेन हे जॉन रॉल्सचे सहकारी प्राध्यापक होते. एकाच विद्यापीठात ते दोघे शिकवीत होते. सेन यांना रॉल्सच्या न्याय या संकल्पनेच्या अभ्यासाचे महत्त्व नीट समजले होते व रॉल्सची न्यायाच्या कराराची संकल्पनाही त्यांच्या मनात नीट उमगली होती. पण त्यांची काही मते जॉन रॉल्सपेक्षा वेगळी होती. ती त्यांना आपल्या **"द आयडिया ऑफ जस्टिस"** या पुस्तकात विस्ताराने मांडली आहेत.

जॉन रॉल्सनी आपल्या १९७१ च्या **अ थिअरी ऑफ जस्टिस** या पुस्तकात न्यायाचा सिद्धांत मांडताना समाजाच्या संस्थात्मक रचनेवर व सामाजिक करारावर भर दिला होता. अमर्त्य सेन यांनी मात्र संस्थांच्या सामाजिक संरचनेपेक्षा व्यक्तीच्या वागणुकीला आपल्या विचारात अधिक महत्त्व दिले. आजच्या लोकशाही जमान्यात संस्थांनी व्यक्तीला पुरेशी माहिती दिली पाहिजे, एखाद्या गोष्टीच्या सर्व बाजूंवर सर्वांगीण व खुली चर्चा झाली पाहिजे व त्यामुळेच संबंधित व्यक्तीला योग्य निर्णय घेणे सुकर होईल असे अमर्त्य सेनना वाटते.

त्यांनी युरोपीय संदर्भाबरोबर भारतीय संदर्भही नीट विचारात घेतले आहे. भारतीय विचारात नीती व न्याय यात जो फरक केला होता तो त्यांना महत्त्वाचा वाटतो. नीती म्हणजे संघटनेच्या दृष्टीने वागणे, तर न्याय म्हणजे प्रत्यक्षात जगणे असा या दोन कल्पनांमधला फरक ते दाखवतात. नीती म्हणजे एक सर्वसाधारण मान्य रीत, तर न्याय म्हणजे प्रत्यक्ष वागणे असा फरक ते स्पष्ट करतात.

न्याय या कल्पनेविषयीचे दोन प्रकारचे सिद्धांत आहेत १) सामाजिक कराराचे सिद्धांत (Social contract theory) हा फार जुना सिद्धांत आहे. एक सामाजिक करार म्हणून न्यायाकडे या सिद्धांतनांत पाहण्यात आले आहे.

१७ व्या शतकातला प्रसिद्ध तत्त्वज्ञ थॉमस हॉब्ज (Thomas Hobbes), नंतरचे तत्त्वज्ञ जॉन लॉक (John Locke), रूसो (Jean Jacques Rousseau), इमॅन्युअल कांट (Kant) आणि विसाव्या शतकातल्या शेवटच्या दशकातला राजकीय विचारवंत जॉन रॉल्स हे हा सिद्धांत मांडणाऱ्यांपैकी, प्रमुख सैद्धांतिक आहेत. न्याय या कल्पनेसंबंधी, प्रत्येक मानवी समाजात एक अलिखित करारच असतो व त्या त्या समाजातील संरचना हा अलिखित करार लक्षात घेऊन घडलेली असते असे हा सिद्धांत मांडतो.

न्यायविषयक दुसरे महत्त्वाचे सिद्धांतन सामाजिक निवडीच्या सिद्धांताचे Social Choice Theory आहे. अठराव्या शतकातला फ्रेंच विचारवंत कोंदोर्से हा जरी या सिद्धांताचा अगदी सुरुवातीचा प्रणेता मानला गेला आहे, तरी ॲडम्, स्मिथ, बेथॅम, कार्ल मार्क्स, जॉन स्टुअर्ट मिल हे फार महत्त्वाचे विचारवंतही सामाजिक निवडीचा न्यायसिद्धांत मानणारे होते असे म्हणता येईल. विसाव्या शतकातल्या केनेथ ॲरो Kenneth Arrow याने या सिद्धांताचा अधिक विस्तार व विकास केला. अमर्त्य सेन याच सिद्धांताचा पुरस्कार करतात. समाजात न्याय वाढवणे व सर्व समाजातला अन्याय दूर करणे हे प्रशंसनीय उद्देश या सिद्धांतनाने समोर ठेवले आहेत.

विवेकशक्तीचा वापर, वादविवाद व चर्चा या तीन मार्गाने समाजातले न्यायासंबंधीचे प्रश्न सोडवता येतील असे सामाजिक निवडीचा हा सिद्धांत मानतो.

पण विवेकपूर्ण सामाजिक निवडीचा (RCT) हा न्यायविषयक सिद्धांत विस्ताराने पाहण्यापूर्वी जॉन रॉल्स हा विचारवंत पुरस्कार करीत असलेल्या सिद्धांतनाविषयी विवेचन करणे योग्य होईल.

जॉन रॉल्सच्या न्यायविषयक सिद्धांतात मुख्यत: पाच मुद्द्यांवर भर दिला आहे. १) स्वातंत्र्याला प्राधान्य २) कार्यपद्धतीतील समानता ३) समता व न्याय यांची सतत जाणीव ४) कार्यक्षमता ५) दुबळ्या घटकांचे संरक्षण.

रॉल्स यांनी विवेकबुद्धी, वस्तुनिष्ठता व उपलब्ध पुरावा या तीन गोष्टींचे न्यायाच्या संदर्भातील महत्त्व जाणले होते. स्वातंत्र्य सर्वांनाच अनुभवायला मिळाले पाहिजे ही त्यांची रास्त अपेक्षा होती. देश, वंश, जात, लिंगभेद व धर्मभेद या पलिकडे जाऊन स्वातंत्र्य, समता व न्याय या तीन गोष्टी प्रस्थापित झाल्या पाहिजेत व त्या दिशेने समाजातील संघटनांची घडण झाली पाहिजे ही त्यांची मनापासूनची इच्छा होती. प्रत्येक माणूस उत्पादन प्रक्रियेत सामील झाला पाहिजे असे त्यांना वाटे व लोकांच्या नैतिक शक्तीला ते महत्त्व देत. न्याय हा सर्वांना समान असला पाहिजे Distributive justice सर्वांपर्यंत पोहोचलेला न्याय व न्यायप्रक्रिया अगदी पार-दर्शक, नीट, समतापूर्ण असली पाहिजे असे त्यांना वाटे. न्याय मिळण्याची प्रक्रिया अगदी पारदर्शी, सोपी व समाधानकारक Fairness of procedure असली पाहिजे यावर ते विशेष जोर देत.

अमर्त्य सेन यांना जॉन रॉल्सची बरीच मते पटत असली तरी त्यांचा अधिक विश्वास संस्थांपेक्षा व्यक्तीच्या विवेकबुद्धीवर होता. रॉल्सचे मत जरी उदात्त स्वरूपाचे असले तरी संस्था आणि संस्थांच्या संरचनेवर ते देत असलेला भर अनाठायी आहे असे सेन यांना वाटले. रॉल्सच्या न्यायविषयक भूमिकेवर त्यांनी सहा आक्षेप घेतले आहेत. १) रॉल्सनी तुलनात्मक प्रश्नांकडे दुर्लक्ष केले. २) त्यांनी सामाजिक वास्तवाकडेही पुरेसे लक्ष दिले नाही. ३) त्यांच्या विचारात युरोप–अमेरिकाखेरीजच्या राष्ट्रातल्या लोकांचा व वास्तवाचा विचार आढळत नाही. ४) प्रादेशिक चळवळींना व प्रादेशिक मूल्यांना कसे सामोरे जायचे, कसे आवरायचे हा विचार त्यांनी केला नाही. ५) न्यायविषयक प्रश्नात एकापेक्षा अधिक प्रमाणके मूल्ये असू शकतात ही शक्यता त्यांनी विचारात घेतली नाही. ६) सामाजिक करार व त्या संदर्भातील विवेकबुद्धीचे स्थान व पलिकडले वास्तव त्यांनी पाहिले नाही.

अमर्त्य सेन यांचे जॉन रॉल्सच्या न्याय सिद्धांतासंबंधीचे सहा आक्षेप न्यायाविषयीच्या संकल्पनांचा नीट विचार केला पाहिजे ही वैचारिक गरज अधोरेखित करणारे आहेत.

न्यायाविषयीच्या युरोपीय परंपरेत दृढमूल झालेल्या सामाजिक करार सिद्धांतापेक्षा अमर्त्य सेन यांना विवेक-बुद्धीवर आधारलेला, न्यायविषयक निवडीवर आधारलेला सिद्धांत अधिक महत्त्वाचा वाटतो. आपल्या इच्छांची पूर्ती करून त्याद्वारा सुख मिळवायचे ही आर्थिक गरज सेन लक्षात घेतात. तसेच आपल्या निर्मितीतून आनंद मिळवायचा व एकूणच मानवीजीवनात समतेकडे वाट-चाल करायची हे उद्दिष्टपण सेन यांना फार योग्य वाटते. पण या साऱ्या प्रक्रियेमध्ये त्यांना संस्थेपेक्षा व्यक्ती महत्त्वाची वाटते. रॉल्स यांच्या सिद्धांतनात व्यक्तीपलिकडे संस्थात्मक वास्तव महत्त्वाचे मानले आहे ते त्यांना पटत नाही. वास्तवाकडे तुलनात्मक दृष्टीने पाहिले पाहिजे व व्यक्तीच्या वागणुकीला अधिक महत्त्व दिले पाहिजे या दोन गोष्टी त्यांना योग्य वाटतात. स्वहित या संकल्पनेचा

अनुक्रमणिका

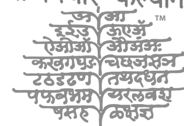
ते व्यापक अर्थ लावतात. माणूस हा केवळ स्वार्थी नसून तो मिश्र स्वरूपाचा उपयुक्ततावादी आहे असे ते मानतात. स्वहित न नाकारता माणूस दुसऱ्यांच्या हिताकडे लक्ष देऊ शकतो, दुसऱ्या माणसांच्या इच्छा व त्यांचे प्रयत्न तो विचारात घेऊ शकतो असे त्यांचे म्हणणे आहे आणि हे जुन्या अर्थशास्त्रीय परंपरेत बसणारे आहे. त्यांचे म्हणणे स्वहित या संकल्पनेच्या व्यापकपणावर आधारलेले आहे. स्वहिताला बाधा न आणता दुसऱ्याचे भले करून माणूस जो आनंद मिळवतो त्याला त्यांच्या विवेकाधिष्ठित निवडीच्या न्याय सिद्धांतात जागा आहे. आरोग्यविषयक प्रश्नांचा विचार, शिक्षणविषयक समस्या सोडवणे व समाजातील दुबळ्या घटकांना मदत करणे या तीन गोष्टी व्यक्तीच्या निवडीवर अवलंबून आहेत, सामाजिक संस्थांच्या रचनेवर अवलंबून नाहीत असे त्यांचे मत आहे. व्यक्तीच्या क्षमतेवर आधारलेला त्यांचा दृष्टिकोण क्षमतानिष्ठ दृष्टिकोण Capability approach असून जॉन रॉल्स यांच्या न्यायविषयक करारसिद्धांतापेक्षा तो वेगळा आहे. साधनांची उपलब्धता या संकल्पनेपेक्षा त्यांना क्षमता Capability ही संकल्पना महत्त्वाची वाटते. 'क्षमता' ही व्यक्तिनिष्ठ संकल्पना आहे तर साधनांची उपलब्धता (जॉन रॉल्सच्या सिद्धांतनातली) ही संकल्पना वस्तुनिष्ठ आहे ती व्यक्तिनिरपेक्ष आहे असे त्यांचे मत आहे.

आपल्या क्षमतानिष्ठ दृष्टिकोणाची चार वैशिष्ट्ये ते विशेष करून अधोरेखित करतात. १) व्यक्ती व्यक्तीमधला फरक व वास्तवाची विविधता हा क्षमतानिष्ठ दृष्टिकोण विचारात घेतो असे ते म्हणतात. २) भौतिक वातावरणातली विविधता लक्षात घेणे आवश्यक आहे व ते पुरस्कारित असलेला RCT सिद्धांत (म्हणजे विवेकनिष्ठ निवडीचा सिद्धांत) ती विविधता लक्षात घेतो. ३) सामाजिक वास्तवातली विविधता लक्षात घेतली पाहिजे असे त्यांचे ठाम मत आहे. ४) माणसांच्या परस्परसंबंधातही विविधता, समाजसमूहांच्या दृष्टिकोणातली विविधता, वेगळेपण लक्षात घेतले पाहिजे. उद्दिष्टे जरी तीच असली तरी ती उद्दिष्टे साध्य करण्यासाठी असलेले मार्ग वेगवेगळे असू शकतात याचे सातत्याने भान ठेवले पाहिजे असे त्यांना वाटते.

अमर्त्य सेनना स्वीकारार्ह वाटणारा न्याय या कल्पनेचा विवेकाधिष्ठित निवडीचा सिद्धांत (RCT) महत्त्वाचा आहे कारण १) त्यात न्याय या कल्पनेचा सर्व बाजूने विचार केला आहे. २) अधिक चांगला न्याय देणारा मार्ग कोणता व न्यायाची अधिक कदर करणारा समाज कोणता याचा तुलनात्मक विचार हा सिद्धांत करतो. ३) आयुष्यात पुढे येण्याची संधी न मिळालेल्या लोकांचा या सिद्धांतात विचार केला आहे. ४) विविध प्रश्नांच्या सार्वजनिक चर्चेला व वादविवादांना हा सिद्धांत स्थान देतो. ५) माणसाचे एकटे पडणे isolation व त्यांचा एकाकीपणा loneliness यांचा विचार या सिद्धांतात केला जातो. ६) सुनिश्चित केलेल्या उद्दिष्टांपर्यंत पोहोचण्याच्या अनेक मार्गांच्या उपलब्धतेचा व त्या उद्दिष्टांमागच्या अनेकविध कारणांचा या सिद्धांतात विचार केला जातो. ७) प्रत्येक समाजाला महत्त्वाच्या वाटणाऱ्या गोष्टींतही भिन्नता असू शकते, अगदी स्वातंत्र्य व समता यांसारख्या सर्वमान्य मूल्यांचेही विविधार्थ होऊ शकतात व त्यांची विविध रूपे असू शकतात असे हा सिद्धांत मानतो. ८) माणसांच्या वैविध्यपूर्ण अस्मितांचा या सिद्धांतात विचार केला जातो. ९) बहुसंख्यांकापेक्षा अल्पसंख्याकांना वेगळी अशी वागणूक न देता त्यांना समानतेने, न्यायाने वागविण्याचा विचार या सिद्धांतात केला जातो. १०) न्याय, विवेक व चिकित्सक विश्लेषण अशा तिन्ही घटकांचा मेळ या (RCT) न्याय सिद्धांतात घातला गेला आहे. ११) विविध वाङ्मयीन, कलाविषयक, विज्ञानविषयक, आर्थिक अशा विभिन्न माध्यमासंबंधी या सिद्धांतात विचार करण्याबरोबरच त्याची व्याप्ती विशिष्ट समाज, देश यापुरती मर्यादित न ठेवता त्याला एक जागतिक, सार्वत्रिक परिमाण दिलेले आहे. म्हणजे स्थानिक प्रश्न व स्थानिक ज्ञान यांचा विचार तर हा सिद्धांत करतोच, पण त्याचबरोबर जागतिक ज्ञान व वैश्विक ज्ञानप्रणालीचा तो सिद्धांत विचार करतो व त्यांचे महत्त्व मान्य करतो.

म्हणजे विवेकाधिष्ठित निवडीच्या न्याय सिद्धांताचे (RCT) इतके विविध फायदे असल्याने अमर्त्य सेन यांना तो जॉन रॉल्सच्या कराराधिष्ठित न्याय सिद्धांतापेक्षा अधिक महत्त्वाचा वाटणे स्वाभाविकच आहे.

या दोन्ही पुस्तकांचा विचार केल्यानंतर अमर्त्य





सेन यांची द **आर्ग्युमेंटेटिव इंडियन (२००५)** व द **आयडिया ऑफ जस्टिस (२००९)** ही पुस्तके आजच्या काळात किती महत्त्वाची आहेत हे लक्षात येते.

आज जागतिक संदर्भात भारतीय अर्थकारणाचा बोलबाला होत आहे आणि त्याचवेळी ही पुस्तके प्रसिद्ध झाली आहेत. आर्थिक क्षेत्राबरोबरच बौद्धिक क्षेत्रातही भारताची कामगिरी लक्षणीय आहे व त्याला दीर्घ बौद्धिक परंपरा आहे हे अमर्त्य सेन यांनी पुराव्यानिशी पहिल्या पुस्तकात मांडले आहे. वसाहतवादी छायेतून बाहेर पडल्यानंतरच्या नम्र पण ठाम आत्मविश्वासाचा हा काळ आहे. अर्थशून्य आक्रमकता व नकारार्थी भूमिकेला यात स्थान नाही. वसाहतवादावर सर्व जबाबदारी ढकलणे बरोबर नाही. भारतीय बौद्धिक परंपरेचे प्राचीनत्व व महत्त्व सांगण्यावर अमर्त्य सेन यांनी भर दिला आहे. केवळ युरोपलाच बौद्धिक परंपरा व वादपरंपरा आहे असे नसून सर्वच प्राचीन, प्रगत संस्कृतींना अशी बौद्धिक व वादपरंपरा असते असे स्पष्टपणे सेन यांनी दाखवले आहे.

बौद्धिक मार्गानेच हा सांस्कृतिक प्रश्न हाताळणे आवश्यक होते. अमर्त्य सेन यांनी अगदी ठाशीवपणे हा प्रश्न हाताळल्याने जागतिक बौद्धिक क्षेत्रात त्याची आवर्जून नोंद घेतली जाईल याची खात्री वाटते. अमर्त्य सेन यांच्यासारख्या विद्वन्मान्य भारतीयाने हे काम केले आहे.

द आयडिया ऑफ जस्टिस (२००९) या पुस्तकात अमर्त्य सेन यांनी न्याय या संकल्पनेचा ऊहापोह केला आहे व जागतिक स्तरावरील एका महत्त्वाच्या वादविषयात प्रवेश केला आहे. समकालीन बुद्धिवंत John Rawls जॉन रॉल्स या राज्यशास्त्र व तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकाने न्यायसंकल्पनेचा आपल्या **अ थिअरी ऑफ जस्टिस A Theory of Justice** या पुस्तकात सांगोपांग विचार केला आहे. त्याने न्यायसंकल्पनेच्या करार सिद्धांताच्या contract theory बाजूने कौल दिला. न्यायसंकल्पनेचे दोन मुख्य प्रवाह आहेत. १) करार सिद्धांत व २) विवेकाधिष्ठित बौद्धिक निवडीचा सिद्धांत. जॉन रॉल्सने करार सिद्धांत ग्राह्य मानून Distributive Justice या संकल्पनेवर भर दिला.

अमर्त्य सेन यांनी जॉन रॉल्सच्या सिद्धांताचे चिकित्सक विश्लेषण केले. त्यातला अपुरेपणा अधोरेखित केला. विवेकानिष्ठ बौद्धिक निवडीचा सिद्धांत अधिक चांगला कसा आहे, त्यांत व्यवस्थेपेक्षा व्यक्तीचा, तिच्या संदर्भाचा कसा विचार होतो हे विस्ताराने दाखवले आहे. जागतिक पातळीवरच्या बौद्धिक चर्चेमध्ये भाग घेण्याचे अमर्त्य सेन यांचे काम महत्त्वाचे व प्रशंसनीय आहे. भारतीयांना त्यांच्या या दोन्ही पुस्तकांचे विशेष महत्त्व वाटणे स्वाभाविक आहे.



अनुक्रमणिका





नवकथाकार पु. भा. भावे

– प्रा. प्रतिभा पाटणे

प्रास्ताविक :

दुसऱ्या महायुद्धादरम्यान १९४५ च्या सुमारास नवकथा उदयास आली. नव्या जीवनजाणीवा तसेच कलाजाणिवांचा संगम नवकथे-तून प्रत्ययास येतो. गंगाधर गाडगीळ, पु. भा. भावे, व्यंकटेश माडगूळकर, अरविंद गोखले आदि लेखकांनी कथाक्षेत्रात मूलभूत व मूल्ययुक्त परिवर्तन घडवून आणले. यंत्रयुगाची स्पंदने, संस्कृती संमिश्रणाने निर्माण झालेले प्रश्न, भावनिक अस्वस्थता, अशा नव्या वाङ्मयीन अभिरूचीच्या घटकांना नवकथेने स्थान दिले. पु. भा. भावे यांच्या कथेने नवकथेच्या प्रवाहात स्वतःचे वेगळे व्यक्तित्व निर्माण केले. त्यांच्या कथेने सांस्कृतिक मूल्य-निष्ठा जोपासून समकालीन सामाजिक परिस्थितीचा वेध घेतला आहे. प्रस्तुत लेखन नवकथेची वैशिष्ट्ये लक्षात घेऊन नवकथाकार पु. भा. भावे यांच्या 'मुक्ती', 'स्वप्न', 'सतरावे वर्ष', 'काळ काम आणि वेग' या कथांचा परामर्श घेतला आहे.

नवकथेचे स्वरूप :

पारंपरिक कथालेखनाकडे पाठ न फिरवता त्या परंपरेतूनच नवकथा निर्माण झालेली असली तरी कथा-वाङ्मयातील संकेत झुगारून जीवनाच्या नव्या अनुभूतीचे चित्रण नवकथाकारांनी आपल्या कथांतून केले. लघुकथेचा विषय, भावनाविवशता, निवेदन शैलीचे तंत्र या पार्श्वभूमी-वरील सांकेतिक मूल्यांत बदल घडवून नव्या रूपबंधात नवकथा साकारू लागली.

लघुकथा ही नवकथेत कशा रितीने परावर्तित झाली याविषयी सुधा जोशी म्हणतात, "तिने पारंपरिक मराठी कथेतून मूर्त होणारी कथा या साहित्यप्रकाराची कथेची संकल्पना अधिक खुली व लवचिक केली. कथेतील अनुभवरूपे मुळात अनुभव घेण्याची पद्धती, अनुभवांच्या संघटनेची तऱ्हा यांविषयीचे प्रस्थापित संकेत नवकथेने उल्लंघिले. त्याचप्रमाणे कथानकरचना, पात्रांचे आंतरिक भावविश्व, पात्रचित्रणाची पद्धती वातावरणाच्या घटकाचे स्वरूप व प्रयोजन, निवेदक आणि त्याचा दृष्टिकोण, निवेदनपद्धती, भाषेचा वापर प्रतिमायोजना या कथेच्या घटकासंबंधीच्या रूढ संकेतांचेही उल्लंघन नवकथेने केले."

नवकथेच्या स्वरूपाविषयी अनेक मान्यवर अभ्यास-कांनी आपली मते मांडली. बाळ राणे नवकथेविषयी म्हणतात, "जीवनातील सामान्याबरोबर असामान्याचा, प्रकृतीबरोबर विकृतीचा, वैचित्र्याचा आणि विक्षिप्तपणाचाही नवकथेने स्वीकार केला. अश्लीलतेसंबंधीच्या संकुलित कल्पना सोडून दिल्या. समाजजीवनाचे अधिक व्यापक व प्रत्ययकारी चित्रण करताना सामाजिक बंधनांचे सूक्ष्म दर्शन तिने घडविले." इंदुमती शेवडे नवकथेविषयी आपला अभिप्राय मांडताना म्हणतात, "नवकथेने मराठी कथेला अधिक चिंतनशील बनवले. तसेच तिला तत्त्वशोधनाची दृष्टी दिली. ही कथा कधी नियतीचा वेध घेते तर कधी मानवी सुखदुःखांचा वेध घेते. कधी मानवामानवातील संबंध ती उलगडू पाहते तर कधी मानवी अस्तित्वाचा अर्थ जाणू पाहते. जीवनातील शाश्वत-अशाश्वत जाण-ण्याची दृष्टी तिला आली आहे."

नवकथेची वैशिष्ट्ये :

पांढरपेशा समाजातील प्रश्न, समस्येतून नवकथेचा जन्म झाला. आशय व रूपबंधात बदल घडवून लघुकथेच्या फॉर्ममध्ये बदल घडवून बदलत्या जीवनवास्तवाचे संदर्भ नवकथा मांडू लागली. पारंपरिक तंत्रवैशिष्ट्ये नवकथेत आढळत नाहीत. भावात्मक अंतर्मुख जाणीव व्यक्त करताना मनोविश्लेषणावर भर नवकथेने दिला. मानवी मनातील वेगवेगळ्या वृत्तीप्रवृत्तीचे दर्शन घडविताना जीवनातील विसंगत विरोध, प्रेमभावनेच्या विविध छटा असे व्यामिश्र संवेदनशील अनुभव नवकथा रेखाटू लागली. नवकथेची वैशिष्ट्ये सांगताना पंडित टापरे म्हणतात, "प्रयोगप्रवणता, मनोविश्लेषणप्रधानता, प्रतिक, प्रतिमा आणि मिथ्. संज्ञाप्रवाह यांचे उपयोजन अशी काही तिची तंत्रदृष्ट्या वैशिष्ट्ये जाणवतात पण याहीपेक्षा तिचे

अनुक्रमणिका





महत्त्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे कथाकाराला असलेली कथेची कलात्मक जाणीव."

पंडित टापरे यांना कथेच्या वैशिष्ट्यांबरोबरच नवकथेत कलावंताच्या व्यक्तिमत्वाचा संयोग होणे आवश्यक वाटतो. त्यामुळेच नवकथेच्या रूपबंधात पात्र प्रसंगाची सूत्रबद्ध रचना आढळत नाही तसेच नवकथा वाचनातून वाचकांच्या मनात निर्माण होणारा अर्थ कालसंबंद्ध नसून तो सार्वकालिक स्वरूपाचा निर्माण होतो. नवकथेचा हा प्रवाह पु. भा. भावे यांच्या कथेने अधिक समृद्ध केला. त्यांच्या कथेने केवळ व्यक्तींच्या अनुभवाला प्राधान्य न देता समूहमनाच्या श्रद्धा त्यांच्या अनुभवाला प्राधान्य दिले. हा समूहमनाच्या त्यांच्या कथेतील अनुभव सार्वकालिक असा आहे. काळानुरूप प्रवास करताना भाव्यांची कथा भावव्याकुळ होत असली तरी ती मूल्यसंघर्षाला प्राधान्य देणारी असल्याने जीवनातील कुरूपतेचे दर्शन घडवूनही जीवनाच्या गाभ्याजवळ भावे रसिकांना घेऊन जातात. प्रयोगशील कथालेखनात त्यांनी जुन्या कथेची बंधने जशी तोडली; तशी नवी बंधनेही कथांमधून निर्भयतेने मांडली. त्यामुळेच भाव्यांची कथा ही वेगळी वाटते. आशय व अभिव्यक्तीच्या संवेदनशील प्रकटीकरणामुळे भाव्यांच्या कथावाङ्मयाने मराठी साहित्यात मोलाची भर घातली आहे. त्यांच्या कथेचा गाभा मानवी मूल्यांना, संस्कारांना जपत भावनांना सामोरा जाताना दिसतो. "भावे यांच्या कथा केवळ व्यक्तीच्या अनुभवावर प्रकाश टाकीत नाहीत. त्यामागे समूहमनाच्या श्रद्धेचे, अनुभवाचे अस्तर असते. तो अनुभव सार्वकालिक असतो." असे भाव्यांच्या कथेचे यर्थार्थ वर्णन वसंत वऱ्हाडपांडे यांनी केले आहे.

पु. भा. भावे यांच्या साहित्यिक व्यक्तित्वाविषयी प्रल्हाद वडेर सांगतात, "सनातन भारतीय संस्कृतीचे व जीवनमूल्यांचे ते उपासक होते. त्यांच्या साऱ्या लेखनातून या मूल्यांचे दर्शन घडते. जीवनातील दिव्यत्व, सौंदर्य यांच्यावर त्यांची श्रद्धा होती. जीवनातील ढोंगीपणावर ते कडाडून हल्ला चढवित. दांभिकपणाचा त्यांना तिटकारा होता." पु. भा. भावे यांच्या कथालेखनाच्या या वैशिष्ट्याचा स्वप्न या कथेच्या आधारे क्रमशः विचार केला आहे.

स्वप्न :

भाव्यांच्या कथेतील गाभा मानवी मूल्यांना, संस्कारांना जपत भावनांना सामोरा जाताना दिसतो. मानवी जीवनातील एकटेपणा, नैराश्य, उदासीनता रंगवताना भाव्यांनी यौवनप्रवाहावर उभी नायिका 'स्वप्न' कथेत चितारताना आपल्या स्वप्नांशी निष्ठा बाळगून नुसत्या स्मृतींवर प्रेम करत आयुष्य कंठणारा नायक कथेत उभा केला आहे. नायिकेचे लग्न झाल्यावर तिच्यात लग्नानंतर खूपच बदल झालेला असतो. ती आपल्या गतजीवनातील आठवणी विसरून वर्तमानात जगत असते. त्यामुळे तिच्या भेटीमुळे नायकाचे स्वप्न फुलतच नाही. उलट ते करपूर जाते. ती भेटली नसती तरी चालले असते असे त्याला वाटते कारण आठवर्णीना उराशी बाळगून तो जगत असतो. चाकोरीबद्ध चौकटीत मावणारे असे या कथेचे कथानक नाही. एका वेगळ्याच स्मृतीच्या हिंदोळ्यावरही समाधानाने जगणारा असा नायक कथेच्या आशयाला, कलाटणी देताना दिसतो. प्रीतीचे अनोखे विश्व या कथेच्या माध्यमातून आपल्यापुढे कुशलतेने भाव्यांनी मांडलेले दिसते. प्रेयसीच्या अस्तित्वाच्या खुणा नायकाने तीर्थस्थानासारख्या जपून त्या स्वप्नांवर तो आनंदाने जगत असतो.

'स्वप्न' कथेतील नायकाविषयी आशा सावदेकर म्हणतात, "भावे यांच्या 'स्वप्न' या कथेत नायिकेच्या विवाहानंतर स्वप्नासाठी जगत राहणारा, एकदा तरी भेट व्हावी म्हणून तळमळणारा नायक आहे. अखेर ती भेट होते. भेटीत मन फाटून गेलेला नायक मुर्दाड झोपलेल्या प्रेयसीला आणि तिच्या नवऱ्याला पाहून विव्हळ होतो. त्याच्या मनातल्या सगळ्या कोमल भावना, निष्ठा जळून जातात." या नायकाच्या सहाय्याने भावे यांनी आगळीवेगळी प्रेमकथा साकारून प्रेमाचा वेगळा ठसा वाचकमनावर उमटविला आहे.

मुक्ति :

विराट आशय, उद्दाम काव्यमयता, अर्थगर्थ नादमधुर शब्दयोजना अशी नवकथेची वैशिष्ट्ये 'मुक्ति'च्या कथेतून प्रत्ययास येतात. मानवी जीवनातील सत्याचा शोध भावे कथालेखनातून सतत घेताना दिसतात. 'मुक्ति'मध्ये नियतीपुढे हतबल ठरलेल्या, हरलेल्या मानवी जीवनाचे चित्रण पाहाण्यास मिळते. कथेतील पात्रे जणु सजीव होऊन

अनुक्रमणिका

वाचकांना अंतर्मुख करतात. आत्माराम हा या कथेचा नायक ऐन पंचविशीत फाशी चाललेला असतो; परंतु त्याचा ध्यास भारताचे स्वातंत्र्य हा असतो. देशासाठी पुनर्जन्म घेऊन पुन्हा देशासाठी जगावे मरावे व पुन्हा जिवंत व्हावे असे त्याचे वेड असते. त्याने पाहिलेले संपन्न, समृद्ध भारताचे स्वप्न विरून गेल्योन ओसाड व विद्रूप भारताच्या दर्शनाने तो दुःखी होतो. मोरांचे दीर्घ स्वर... कर्कश आर्त! डहाळ्यांतून गाणारी एकाकी कोकीळा! भंगून पडलेले पुरातन सिंहद्वार! भारतगानाने तटतटलेले कंठ अशा प्रतिमांमधून उत्साही ध्येयनिष्ठा नायकाची अस्वस्थ होत जाणारी प्रतिमा उभी राहते.

"मृगजलाचा चुटपुटता तरंग पापण्यांची उघडझाप .... अदृश्य वाटणारी संथ वाटणारी अतर्क्य वाटणारी, गतिमान प्रचंड अटळ नूतन घडामोडी! कर्कश आवाज, घसरणे, वितळणे, घडणे, मोडणे .... माझा भारत ... माझा भारत.... कुठे आहे भारत?" अशा वर्णनातून नायकाच्या मनातील देशाप्रती असलेली निष्ठा, तळमळ प्रगट होते.

यानंतर 'सतरावे वर्ष' या कथेचा विचार प्रस्तुत केला आहे.

सतरावे वर्ष :

प्रयोगशीलता, अमर्याद प्रेमाचे दर्शन, मानवी मनाचे विश्लेषण, स्त्री-पुरुष प्रेमाचे विविधांगी दर्शन घडविणाऱ्या 'सतरावे वर्ष' या कथेच्या शीर्षकामध्येच पारंपरिक कथेचा संकेत झुकारून नवा आशय व अनुभव मांडलेला आढळतो. वरवर पाहता हे शीर्षक संख्यावाचक विशेषणासारखे वाटत असले तरी कथेतील आशय अर्थगर्भ स्वरूपाचा मांडला आहे. एक नवे मानसशास्त्रीय प्रमेय भाव्यांनी या कथेतून मांडताना मानवी मनोव्यापारातील गुंतागुंत उलगडून दाखविली आहे. त्यामुळेच या कथेत कथानकाच्या चौकटीत अनुभवांना न कोंबता अनुभवाच्या आकारानुसार कथानक रचना केलेली दिसते. किशोर वयातील बबनच्या मनातील घालमेल, त्याचे तारुण्याबद्दलचे कुतूहल, शारीरिक आकर्षणातील त्याची हुरहुर, बैचेनी असा नाजूक आशय व्यक्त करताना, प्रीतीचा आलेख उभा करताना भाव्यांनी कुशलपणे भाषाशैलीचा वापर केला आहे. अनुपम असे मनोविश्लेषण व्यापक कथाविश्व, प्रेमभावनेचा उत्कट आविष्कार असे नवकथेंचे रूप 'सतरावे वर्ष'मधून अनुभवण्यास मिळते. स्त्री-पुरुष प्रेमाचे विविधांगी चित्रण करताना फक्त शृंगाराचे वर्णन असा मानस कथेतून जाणवत नाही तर प्रेमाचे विभ्रम भाव्यांनी हळुवारपणे उलगडून दाखविले आहेत. वसंत वऱ्हाडपांडे या कथेचे वेगळेपण सांगताना म्हणतात, "'सतरावे वर्ष' ही भाव्यांची अतिशय गाजलेली कथा. नवकथाकार म्हणून भाव्यांवर समीक्षकांनी मान्यतेची जी मुद्रा अंकित केली ती बव्हंशी याच कथेमुळे. एका विवाहित स्त्रीकडून स्वतःच्या येत्या तारुण्याची जाणीव जागी झालेल्या बबनची कथा भाव्यांनी अतिशय हलक्या हाताने लिहिण्याचा यत्न या ठिकाणी केला आहे." स्त्री-विषयक वाटणारी ओढ, बबनच्या मनात वहिनीविषयी उमलणाऱ्या यौवनसुलभ भावभावना, वहिनीच्या मनातील बबनविषयीचे आकर्षण या नाजूक नात्यातील मनोवृत्ती हळूवारपणे चितारताना झोक्याचे प्रतिक वापरून कथेला वेगळाच साज चढविला आहे.

'सतरावे वर्ष' या कथेनंतर 'काळ, काम, वेग' या कथेचा विचार प्रस्तुत आहे.

काळ, काम, वेग :

जीवनाचे भाष्य आपल्या साहित्यातून घडविताना भावे माणसाच्या बऱ्यावाईट प्रवृत्तींचा आलेख त्याच्या वृत्तींच्या सर्व कंगोऱ्यासह वाचकापुढे उभा करतात. 'काळ, काम आणि वेग' या कथेतील बाबूरावाचे कलंदर जगणे, त्याची उपभोगवादी वृत्ती, रसिकता, स्वतःचे जगण्याविषयीचे तत्त्वज्ञान पाहिल्यावर मानवी भावानुभवाचा तळ लागणे कठीण असते असे वाटते. परंतु बाबूरावचे हे जगण्याविषयीचे तत्त्वज्ञान काळ मात्र खोटे ठरवितो. आशय व रूपबंधाच्या दृष्टीने केलेले वेगळया प्रकारचे निवेदन यामुळे ही कथा उठावदार स्वरूपाची वाटते. पात्रांचे काळानुरूप बदलले भावविश्व कथेच्या कथानकाचे पारंपरिक भावविश्व उल्लंघून नवा संकेत मांडताना दिसते.

समारोप :

पु. भा. भावे यांच्या कथेतून मानवी जीवनमूल्यांचा वेध घेताना सांस्कृतिक निष्ठा जोपासलेली दिसते. मानवी मनाच्या वृत्तीप्रवृत्तींचाही वेध पात्रांच्या मनात डोकावून घेतलेला आढळतो. व्यक्तिगत मानवी जीवनशैलीचा शोध

घेतानाच सामाजिक परिस्थितींचाही वेध भाव्यांच्या लेखणीने घेतला आहे. मानवी जीवनात अनेक अनुभवांना सामोरे जावे लागते त्या अनुभवांना अंत:करणापासून रेखाटून भाव्यांनी वास्तव जीवनाची संस्कृती वाचकांसमोर मांडली आहे.

संदर्भ :–

१. जोशी सुधा, "कथा संकल्पना आणि समीक्षा", मुंबई २०००, पृ. ८२.
२. राणे बाळ, "मराठी कथेचे कथानक", मुंबई १९९०, पृ. २४.
३. शेवडे इंदुमती, "मराठी कथा उगम आणि विकास", मुंबई, पृ. ४४१.
४. टापरे पंडित, "कथा रूप आणि आस्वाद", पुणे १९९९, पृ. १०१.
५. सावदेकर आशा, "पु. भा. भावे साहित्यवेध", नागपूर १९८९, पृ. ७.
६. वडेर प्रल्हाद, "मराठी विश्वचरित्रकोश खंड ३", गोवा २००५, पृ. ५६४.
७. सावदेकर आशा, उनि, पृ. ५.
८. वऱ्हाडपांडे व. कृ./शेवाळकर राम, "निवडक पु. भा. भावे", न्यू दिल्ली, १९८७, पृ. ३२.
९. वऱ्हाडपांडे वसंत, "पु. भा. भावे साहित्यरूप आणि समीक्षा", नागपूर, पृ. १३५.



लेखकांचा परिचय

❋ **प्रा. डॉ. सुरेश भृगुवार**
बनारस हिंदू विद्यापीठातील मराठीचे प्राध्यापक (निवृत्त.) शैलीशास्त्राचे अभ्यासक. 'गोविंदाग्रजांची काव्यशैली', 'वाङ्मयीन शैली : तरंग-अंतरंग' या ग्रंथांचे लेखक.
पत्ता : ५०४ पेरेग्राईन, रहेजा वुड्स्, कल्याणी नगर, पुणे ४११ ००६. दूरध्वनी : ९९२३०८०७५८.

❋ **प्रा. डॉ. अशोक कृष्णाजी जोशी**
इंग्रजी या विषयाचे प्राध्यापक (निवृत्त.) गोवा विद्यापीठ. सौंदर्यशास्त्र, समीक्षा, तत्त्वज्ञान या विषयांचे अभ्यासक.
पत्ता : १२ सिंगबाल बिल्डिंग, टोक, करंझोले, गोवा ४०३ ००२. दूरध्वनी : ०८३२-२४६२९८१.

❋ **श्री. प्रभाकर कुलकर्णी**
एम. ए. (इंग्रजी), ज्येष्ठ पत्रकार, प्रादेशिक व राष्ट्रीय वर्तमानपत्रांमध्ये विपुल लेखन.
पत्ता : एफ-६, श्री अपार्टमेन्ट, स्टेट बँक कॉलनी रोड, हनुमाननगर, कोल्हापूर. दूरध्वनी : ९०११०९९३१५.

❋ **प्रा. प्रदीप गोखले**
तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे ४११ ००७.
पत्ता : तत्त्वज्ञान विभाग, पुणे विद्यापीठ, पुणे ४११ ००७. दूरध्वनी : ८९८३३८५०१८.

❋ **प्रा. मल्लिकार्जुन बंदारे**
संशोधक विद्यार्थी, राज्यशास्त्र विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर
पत्ता : राज्यशास्त्र विभाग, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर. दूरध्वनी : ९०११६४९५१९.

❋ **प्रा. प्रतिभा प्रदीप पाटणे**
मराठी विभाग प्रमुख, राजेंद्र महाविद्यालय, खंडाळा
पत्ता : प्रभात, प्लॉट न. ४५, सह्याद्रीनगर, वाई जि. सातारा. दूरध्वनी : २२७११०.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

वैदिक संस्कृतीचा विकास

(तिसरी आवृत्ती, १९९६)

प्रा. मे. पुं. रेगे यांच्या विवेचक पुरस्कारासह

वैदिक संस्कृतीचा विकास ह्या बृहद् ग्रंथात शास्त्रीजींनी अधिकाराने आणि कौशल्याने आपल्या प्रदीर्घ सांस्कृतिक वारशाचे आत्मीयतेने पण चिकित्सकपणे परीक्षण केले आहे. त्यांच्या संस्कृत वाङ्मयाच्या व्यासंगाच्या व्याप्तीची कल्पना या ग्रंथावरून चांगली येते. वैदिक वाङ्मय, दर्शने, महाकाव्ये, शास्त्रे, पुराणे, बौद्ध व जैन साहित्य इत्यादी सर्व शाखांतील संस्कृत साहित्याचा त्यांनी आपल्या विवेचनात पुरेपूर उपयोग केला आहे. वैदिक संस्कृतीची समावेशक, उदार, विधायक बाजू त्यांनी उलगडून दाखविली आहे.

डेमी आकाराची ३६+ ५७२ पृष्ठे

किंमत रू. ३००/-

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ

३१५, गंगापुरी, वाई, जि. सातारा

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमाला, वाई

हिंदुधर्माची समीक्षा

(चौथी आवृत्ती)

आणि

सर्वधर्मसमीक्षा

(दुसरी आवृत्ती)

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

पृष्ठे : २९५

किंमत रू. २२५/-

• संपर्क •

चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,

३१५, गंगापुरी, वाई, जि. सातारा.

लेखकांस आवाहन

नवभारत मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण नवभारताकडे आपले लेखन पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यासह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही याची स्पष्ट कल्पना नवभारतच्या संपादकांना द्यावी.

४. नवभारतमध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात नवभारतमध्ये येईल किंवा येणार नाही हे यथावकाश कळविले जाईल याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी.

आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

- संपादक मंडळ

आपल्या ग्रंथालयात अवश्य हवीत अशी

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ ग्रंथमालेची

संग्राह्य वैचारिक मराठी प्रकाशने

	सुधारित किंमत २० नोव्हेंबर २००६ पासून लागू
■ वैदिक संस्कृतीचा विकास (तिसरी आवृत्ती) । तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	३०० रु
■ अद्वैतसिद्धीचे मराठी भाषांतर (पूर्वार्ध) । ब्र. स्वामी केवलानंद सरस्वती	२०० रु
■ पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास । डॉ. सुमंत मुरंजन	१२० रु
■ हिंदी साहित्यविचार । प्रा. प्यारेलाल गोहेल	२५ रु
■ श्री. यशवंतराव चव्हाण अभिनंदन ग्रंथ	६० रु
■ संशोधन साधना । डॉ. वसंत स. जोशी	६० रु
■ आर्यांच्या सणांचा प्राचीन व अर्वाचीन इतिहास । ऋग्वेदी	१५० रु
■ वागीश्वरी । डॉ. गो. के. भट	६० रु
■ प्रस्थानभेद (प्राचीन १४ विद्यांची माहिती) पुनर्मुद्रण । गं. वा. लेले	५० रु
■ गिर्यारोहण परिचय । अच्युत खोडवे	४० रु
■ इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (दुसरी आवृत्ती) । सदाशिव आठवले	१३० रु
■ दासशूद्रांची गुलामगिरी (भाग २) । शरद पाटील	१५० रु
■ शाहीर हैबती । डॉ. शिवाजीराव चव्हाण	४० रु
■ गीताचिकित्सा । भाऊ धर्माधिकारी	१४० रु
■ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (चरित्र) । सौ. मालती देशपांडे	२५ रु
■ बौद्ध धर्माचा अभ्युदय आणि प्रसार । प. ल. वैद्य	५० रु
■ हिंदू धार्मिक परंपरा आणि सामाजिक परिवर्तन (संवर्धित दुसरी आवृत्ती) । मे. पुं. रेगे	१६० रु
■ पाच पुस्तक-परीक्षणे । वा. म. कुलकर्णी	६० रु
■ भेदविलोपन : एक आकलन । अशोक केळकर	३० रु
■ कॉलिंगवुडची कलामीमांसा – एक भाष्य । रा. भा. पाटणकर	१०० रु
■ धर्मश्रद्धा : एक पुनर्विचार । दि. के. बेडेकर	३० रु
■ आचार्य शं. द. जावडेकर : व्यक्तित्त्व आणि विचार	१०० रु
■ तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी, कार्य आणि विचार	१५० रु
■ इहवाद आणि सर्वधर्मसमभाव । मे. पुं. रेगे	१२० रु
■ प्राज्ञपाठशाळा आणि तिची परंपरा	२०० रु
■ चार्वाक : इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (तृतीयावृत्ती) । सदाशिव आठवले	१०० रु
■ विनोबांची संस्कृत साम्यसूत्रे (रसग्रहणात्मक मराठी अनुवाद) । वसंत नारगोलकर	१२० रु
■ नागरी समाज, राज्यसंस्था आणि लोकतंत्र : भारतीय संदर्भात विवेचन । द. ना. धनागरे	४० रु
■ प्राचीन भारत : समाज आणि संस्कृती (निवडक मौलिक लेखांचा संग्रह) । डॉ. म. अ. मेहेंदळे	५५० रु
■ हिंदुधर्माची समीक्षा आणि सर्वधर्मसमीक्षा (दुसरी आवृत्ती) : तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी	२२५ रु
■ पाश्चात्य नीतिशास्त्राचा इतिहास (दुसरी आवृत्ती) : प्रा. मे. पुं. रेगे	१६० रु

१) ग्रंथालये व संस्थांना किंमतीत १० टक्के सूट. पोस्टेजचा खर्च वेगळा पडेल. २) व्ही. पी. ची पद्धत नाही.
३) पैसे मनिऑर्डरने वा ड्राफ्टने पाठवावेत.

संपर्कासाठी पत्ता : चिटणीस, प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२८०३ (जि. सातारा) फोन:(०२१६७)२२०००६

हे मासिक घ. वा. जोशी यांनी के'सागर ग्राफिक्स ॲण्ड प्रिंटर्स, गणपती आळी, वाई, पिन : ४१२८०३ येथे छापून सरोजा भाटे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

